DOĞU DİLLERİ VE EDEBİYATLARINDA

İMGELER VE MOTİFLER

Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ

Editör: Dr. Serpil KOÇ

DEMAVEND

Demavend Yayınları
Elektronik Yayınlar Serisi: 27
İstanbul, Kasım 2022
Yayın yönetmeni: Neval GÜZELYÜZ
Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ali GÜZELYÜZ
Editör: Dr. Serpil KOÇ
Kapak resmi: Gültekin ÇİZGEN
Kapak tasarımı ve iç düzen: Demavend
Dili: Türkçe

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51286
ISBN: 978-625-7087-30-8

Kütüphane Bilgi Kartı (Cataloging-in-Publication Data)
1. Doğu dilleri ve edebiyatları 2. İmgeler 3. Motifler

Demavend Yayınları
Başak Mah. Mimar Sinan Cad. Vadipark, D14 Blok, D. 47
Başakşehir-İSTANBUL
☎: 0090 212 500 36 07-0090 212 487 62 98

E-mail: demavendyayinlari@gmail.com
Web: http://www.demavend.com.tr

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
FARS DİLİ VE EDEBİYATINDA İMGELER VE MOTİFLER

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
KORE DİLİ VE EDEBİYATINDA İMGELER VE MOTİFLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FARS DİLİ VE EDEBİYATINDA İMGELER VE MOTİFLER

YAZARLAR

A. Hilal KALKANDELEN
Aysel YILDIZ EROL

Elif ÇEVİKER

Güneş Muhip ÖZYURT

Mitat ÇEKİCİ

Nurdan KABAN

Serpil YILDIRIM

Tuba BAL

Yasemin YAYLALI

KLASİK FARS ŞİİRİNDE HIZIR MOTİFİ

Güneş Muhip ÖZYURT*

* Araş. Gör. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü, gmozyurt@ybu.edu.tr, ORCID ID: 0000-0001-9636-9424.

Giriş

Klasik Fars şiiri; İslam kaynaklı düşünce ve kavramlar yanında, eski Yunan ve eski İran gibi çeşitli toplulukların inanış ve efsanelerinden beslenmiş bir edebiyat geleneğidir. Bu gelenek dâhilinde üretilmiş eserlerin tam olarak anlaşılması söz konusu kavramları, inançları ve anlatıları bilmekle mümkündür. Manzum Fars edebiyatının bin yılı aşan tarihi boyunca neredeyse her şairin eserlerinde kendine yer bulmuş bu tür motiflerin önemli bir örneği Hızır'dır. Hızır'ın şahsiyetine dair bilgiler esasen Kur'ân ve hadise dayanmaktadır. Ancak, zamanla Yakındoğu coğrafyasında yayılmış *âb-ı hayât* efsanesine ait çeşitli unsurlar Hızır'la irtibatlandırılmış ve Hızır'ın şahsiyeti etrafında geniş bir anlatılar örgüsü vücuda gelmiştir. Dînî, efsanevî ve mistik unsurları barındıran bu anlatılar örgüsü Fars şairlerine türlü hayaller ve düşünceleri ifade etme adına zengin bir malzeme sağlamıştır. Mevcut çalışmamızda Klasik Fars şiirinde Hızır motifinin yeri incelenecektir. Manzum Fars edebiyatındaki Hızır imajının menşei, şairlerin Hızır hakkındaki hangi rivayet ve bilgilere şiirlerinde yer verdikleri ve Hızır motifini ne tür teşbih ve istiareler içinde kullandıkları bu çalışmada cevap aranacak sorular arasındadır. Bu amaçla öncelikle Kur'ân'da, hadislerde ve efsanelerde Hızır hakkında neler anlatıldığı üzerinde durulacaktır. Daha sonra Şâhnâme'de ve Farsça İskendernâmeler'deki Hızır karakteri ele alınacaktır. Çalışmanın kalan bölümlerinde ise Hızır'la alakalı çeşitli rivayet ve kavramların klasik Fars şiirinin bütünü içerisindeki konumu ve rolü farklı başlıklar altında tahlil edilecektir.

Kur'ân'da ve Hadislerde Hızır

Kur'ân'da Hızır ismen zikredilmemiştir. Ancak müfessirler, Kefh suresi 60-82. âyetlerde anlatılan kıssada Hızır'dan bahsedildiği görüşündedirler. Kıssa kısaca şöyledir: Hz. Mûsâ ve yardımcısı "Mecmaʿu'l-baḥreyn" (iki denizin birleşme yeri) olarak adlandırılan mekâna ulaşmak için yola çıkmışlardır. Yolculuk esnasında yanlarında getirdikleri balığın belli bir yerde hareketlenerek suda yüzüp gitmiş olduğunu fark ederler. Hz. Mûsâ, bu yerin aradıkları Mecmaʿu'l-baḥreyn olduğuna kani olur ve oraya geri döndüğünde Allah'ın rahmet ve ilim verdiği bir kulla karşılaşır. Hz. Mûsâ'nın Kul'a ilminden faydalanmak için yanında bulunmayı teklif etmesi üzerine Kul, onu göreceği şeylere tahammül edemeyeceği hususunda uyarır. Ancak,

Hz. Mûsâ ona karşı çıkmamaya söz verince Kul, Mûsâ'nın kendisine eşlik etmesini kabul eder. Yolda Kul, bindikleri gemide delik açar, bir çocuğu öldürür ve kendilerini konuk etmeye yanaşmayan insanların yaşadığı şehirdeki duvarı onarır. Hz. Mûsâ'nın onun işlerini sorgulaması üzerine Kul, beraberliklerinin bitmek zorunda olduğunu söyler ve yaptıklarının sebeplerini açıklar. Geminin gittiği yönde gelen geçen gemilere zorla el koyan bir hükümdar vardır ve Kul, fakir kişilere ait gemiyi korumak için hasarlı hale getirmiştir. Çocuk büyüdüğünde mümin anne ve babasını yoldan çıkaracağı için Kul, Allah'ın onun yerine daha hayırlı bir evlat vermesi ümidiyle onu öldürmüştür. Duvar ise babaları salih bir insan olan iki yetime aittir ve altında bir hazine gizlidir. Kul, çocuklar reşit olana kadar hazinenin saklı kalması için onu onarmıştır.

Kütüb-i Sitte'ye dâhil hadis kitaplarında nakledilen sahih bir hadiste yukarıdaki kıssada bahsedilen ilim sahibi kulun adının Hızır olduğu açık bir şekilde ifade edilmektedir.[1] İbn Abbas'ın rivayet ettiği hadis, Hz. Mûsâ'nın yolculuğa nasıl ve neden çıktığını da açıklamaktadır. Hadiste anlatıldığına göre Hz. Mûsâ bir topluluk önünde en bilgili insanın kendisi olduğunu söylediği için Allah onu ihtar etmiş ve Mecmaʿu'l-baḥreyn'de kendisinden daha bilgili bir kulun bulunduğu bildirmiştir. Hz. Mûsâ bu kulla buluşmak isteyince Allah, Mûsâ'ya sepete bir balık koyarak yola çıkmasını, balığı kaybettiği yerde aradığı kişiyi bulacağını vahyetmiştir. Hadiste Mûsâ ile Hızır'ın yolculuğu da Kur'ân'daki kıssayla uyumlu şekilde ve bazı detaylara yer verilerek anlatılmıştır.

Sahih hadislerde Hızır hakkında verilen bilgilerden biri de isminin menşeidir. Hızır kelimesi Arapça "yeşil" demektir. Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği hadise göre Hızır'ın bu ismi almasının sebebi kuru toprak olan bir yere oturduğu zaman o yerde yeşilliklerin bitmesidir.[2]

Görüldüğü üzere, Hızır adında olağanüstü yönleri olan bir şahsiyetin varlığı ve Hz. Mûsâ ile görüşmesi sahih hadislerde ortaya konmuştur. Bunun yanında Hızır hakkında hadis âlimlerinin mevzû olarak değerlendirdiği birtakım rivayetler de mevcuttur. Bunlardan

---

[1] Buhârî, "İlim", 44 (122), Buhârî, "Tefsir" (Kehf), 2 (4725), Müslim, "Feḍâil", 170-174 (6163-6168), Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" (Kehf), 18 (3149).

[2] Buhârî, "Enbiya", 27 (3402). Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân" (Kehf), 18 (3151).

bazıları Hızır'ın Hz. Muhammed ile görüştüğü, Resûl-i Ekrem vefat ettiğinde taziyesine katıldığı, her yıl Mekke'de Hz. İlyas yahut melekler ile buluştuğu yönündeki haberlerdir.[3] Hızır'ın Hz. Mûsâ devrinden sonra da yaşadığına ve muhtemelen halen hayatta olduğuna işaret eden bu tür rivayetler hadis ilmi açısından geçersiz sayılsa da bilhassa tasavvuf ehli ve tasavvufa yakın duran âlimler bunları doğru kabul ederek Hızır'ın ölümden korunmuş olduğu ve zaman zaman insanlarla irtibat kurduğu nazariyesini benimsemişlerdir.[4]

Hızır'la alakalı açıklığa kavuşmamış noktalardan birisi onun veli mi yoksa peygamber mi olduğudur. Kur'ân'da ve hadislerde bu hususta net bir bilgi yoktur. İslam âlimleri ve mutasavvıflar da belli bir görüş üzerinde birleşememiştir. Çelebi, umumiyetle ulemanın Hızır'ı nebi, tasavvuf ehlinin ise veli olarak gördüğünü öne sürmüştür.[5] Ancak, Uysal'ın örnekleriyle ortaya koyduğu üzere bu konuda tam bir ulema-sûfî ayrımından söz etmek zordur.[6] Zira her iki zümreden de Hızır'ın peygamber veya veli olduğunu söyleyenler çıkmıştır. Ayrıca Uysal, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî gibi önde gelen şahsiyetler de dâhil ulema ve mutasavvıfların ekseriyetinin Hızır'ı peygamber kabul ettiğine dikkat çekmiştir.[7] Bu bakımdan baskın görüşün Hızır'ın nübüvveti yönünde olduğunu söylemek doğru olacaktır.

Hızır ve Âb-ı Hayât Efsanesi

Hızır hakkında Kur'ân ve hadislerde anlatılanlar yanında zamanla efsanelere dayalı bir hikâye örgüsü daha ortaya çıkmıştır. Bu ikinci hikâye örgüsünde Hızır, İskender'in *âb-ı hayât* olarak bilinen ölümsüzlük pınarını arayışı sırasında ona yardımcı olan ve yol gösteren kişi olarak telakki edilmektedir. Aslen tarihî bir şahsiyet olan Büyük İskender'in *âb-ı hayâtı* araması İslam öncesinden kalma bir efsane olup menşei, Yunanlı tarihçi Kallisthenes'e atfedilen "*Pseudo-Callisthenes*" (Sahte Kallisthenes) adıyla maruf eserdir. İskender'in

---

[3] Muhittin Uysal, "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, (2001), s. 345-348.
[4] Uysal, a.g.m., s. 344, 348, 351.
[5] İlyas Çelebi, "Hızır", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 407.
[6] Uysal, a.g.m., s. 341-342.
[7] Uysal, a.g.m., s. 341-342.

seferlerini hayalî unsurlarla harmanlayarak sunan bu eserin farklılıklar ihtiva eden birçok yazması ve çeşitli dillere tercümeleri mevcuttur. Araştırmacılar tarafından beta (β) diye adlandırılan ve M.S. 300-550 yılları arasında telif edildiği varsayılan ikinci en eski versiyonda *âb-ı hayâttan* ilk defa bahsedilmiştir.[8] Burada anlatıldığına göre İskender seferlerinden birinde ordusuyla karanlıklarla kaplı bir ülkeye girer. İskender'in aşçısı bu ülkede karşılarına çıkan bir pınarın suyuyla yanında getirdiği kurutulmuş balığı pişirmek ister ama balığın suyla temas edince canlandığını görür. Ölümsüzlük pınarını bulduğunu anlayan aşçı İskender'e ancak ordu karanlıklar ülkesinden çıktıktan ve iş işten geçtikten sonra haber verir. Böylece ölümsüz olma fırsatını kaçıran İskender aşçıyı ihmalkârlığı yüzünden cezalandırır.

İskender'in *âb-ı hayâtı* aramasına dair rivayetler sonraki devirlerde Müslüman müellifler tarafından da benimsenmiş, bu esnada pınarı bulan aşçının yerini ise İslami bir figür olan Hızır almıştır. *Âb-ı hayât* efsanesinin İslâm coğrafyasında görülen bu biçimi kendi içinde birtakım varyantlar ihtiva etmekle beraber hikâyenin ana hatları şöyledir: İskender, Hızır'la beraber zülümât diye adlandırılan karanlıklar ülkesinde *âb-ı hayâtı* aramaya gider. Hızır, tek başına pınarı bularak ölümsüzlüğe kavuşur. İskender ise Hızır'ın ihmalkârlığı ya da kötü niyeti sonucu değil de ilâhî takdirin bir gereği olarak *âb-ı hayâta* ulaşamaz ve ölümlü olarak kalır. Söz konusu anlatının şekillenerek yaygınlaşması tedricen gerçekleşmiş bir olgudur. Nitekim 9. yüzyıldan (hicrî 3. yüzyıl) öncesine ait kaynaklarda Hızır ve İskender birlikte anılmaz.[9] Hızır'ın *âb-ı hayât* macerasına dâhil edilmesinin muhtemelen ilk örneği İbn Hişâm'ın (ö. 833) Güney Arabistan efsanelerine yer verdiği *Kitâbu't-Tîcân* adlı kitabıdır. Bu eserde İskender'in yerine Sa'b-ı Zülkarneyn adında bir Himyerî kralı geçmiş, Hızır ise Mûsâ el-Hızır ismini alarak Hz. Mûsâ ile bir tutulmuştur.[10] Ne var ki İbn Hişâm'dan sonra yaşamış olan Dîneverî

---

[8] Richard Stoneman, "The Metamorphoses of the Alexander Romance", The Novel in the Ancient World, Ed. Gareth L. Schmeling, Brill, Leiden, 1996, s. 605-606.

[9] Ḥasan Ḥaydarî, "Ḫızr, İskender ve Âb-ı Ḥayât: Câygâh-ı Ḫızr der Berḫî Mutûn-ı ʿİrfânî-yi Nazm u Nes̱r-i Fârsî", Muṭâlaʿât-ı ʿİrfânî, sy. 3, (1385), s. 78.

[10] Israel Friedlaender, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: Eine Sagenge-Schichtliche und Literarhistorische Untersuchung, B. G. Teubner, Berlin, 1913, s. 195-196. Zülkarneyn, Kehf suresi 83-98. âyetlerinde Allah'ın kendisine verdiği güç sayesinde dünyanın uzak noktalarına giderek buradaki kavimlere görüştüğü

(ö. 895), Ya‘ḳūbî (ö. 905) ve Mes‘ûdî (ö. 956) gibi önde gelen tarihçilerin İskender'in hayatını anlatırken *âb-ı hayâttan* ve Hızır'dan bahsetmemiş olmaları[11] efsanevî mahiyetteki bu rivayetin ilk başlarda tam olarak kabul görmediğini göstermektedir. Hızır'ın *âb-ı hayâttan* içmesi anlatısının İslam dünyasında yaygınlaşmasında dönüm noktası teşkil eden eserin ise *Târîḫu'ṭ-Ṭaberî* olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Ṭaberî (ö. 923) İskender'le Zülkarneyn'i iki ayrı şahsiyet olarak değerlendirmiş,[12] *Âb-ı hayât* efsanesine ait unsurları da bu ikisi arasında bölüştürmüştür. Eserinde İskender'in dört yüz adamıyla kuzeydeki zülümâta ve güneydeki güneşli bölgeye girdiğini, buralarda *âb-ı hayâtı* aradığını nakletmiştir.[13] Hızır'ın İskender'e yardım ettiğine dair bir şey ise söylememiştir. Hızır, Ṭaberî'ye göre Zülkarneyn'in öncü birliklerinin kumandanıdır.[14] *Âb-ı hayâtı* bulup içmiştir ve halen hayattadır. Zülkarneyn ise bundan haberdar olmadığı için ölümsüzlük suyundan içememiştir. Hızır hakkında aynı hikâye, 10. yüzyılın sonlarında Târîḫu'ṭ-Ṭaberî'nin kısaltılmış Farsça tercümesi niteliğinde telif edilmiş olan Târîḫ-i Bel‘amî'de de tekrar edilmiştir.[15]

Şâhnâme ve İskendernâmeler'de Hızır

Hızır'ın Kur'ân'da geçen Hz. Mûsâ ile yolculuğu ve söylence kaynaklı İskender'le *âb-ı hayâtı* araması anlatılarının her ikisi de Fars şiirinde temas edilen mevzulardır. Ancak ikinci anlatı şairlerin çok daha fazla dikkatini çekmiş ve şiirde Hızır ekseriyetle İskender, zülümât ve *âb-ı hayâtla* birlikte anılmıştır. *Âb-ı hayât* efsanesinin

---

anlatılan bir şahsiyettir. İslam dünyasında Zülkarneyn'in Büyük İskender olup olmadığı mütalaa edilmiş ve bazı tarih kitaplarında ikisi aynı kişi gibi ele alınırken bazen de farklı şahsiyetler oldukları öne sürülmüştür.

[11] Friedlaender, s. 231, Ḥaydarî, s. 78.

[12] Ṭaberî, Makedonya kralı İskender'i de bazen Zülkarneyn diye zikretmişse de asıl Zülkarneyn'i "Zülkarneynu'l-Ekber" olarak adlandırmak suretiyle ikisinin farklı kişiler olduğunu belli etmiştir.

[13] Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr Ṭaberî, Târîḫu't-Ṭaberî El-Ma‘rûf Bi Târîḫu'l-Umem ve'l-Mulûk, C. 1, Et-Tab‘etu'r-Râbi‘a, Mu'essesetu'l-A‘lemî Li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1403, s. 413.

[14] Ṭaberî, Târîḫu't-Ṭaberî, s. 256.

[15] Ḥaydarî, s. 79. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr Ṭaberî, Târîḫ-i Bel‘amî, Nşr. Muhammed Taḳî Bahâr, Muhammed Pervîn Gunâbâdî, Çâp-ı Pencum, İntişârât-i Zevvâr, Tahran, 1392, s. 324-325.

şairlerin muhayyilesini tetikleyen pek çok unsur barındırması bunun bir sebebidir. Öte yandan İskender'in efsanevî maceralarına yer veren manzum eserlerin de bu noktada mühim bir rol oynadığı söylenebilir. Mevzubahis manzumelerin en meşhurları Firdevsî'nin (ö. 1020) Şâhnâme'si, Nizâmî-yi Gencevî'nin (ö. 1214) İskendernâme'si, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin (ö. 1325) Âyîne-i İskenderî'si ve Abdurrahmân-ı Câmî'nin (ö. 1492) Ḫırednâme-i İskenderî'sidir. Hızır motifinin Fars şairlerinin zihninde hangi biçimde yer ettiğini anlamak için öncelikle bu eserlerde Hızır'ın nasıl ele alındığını incelemek yerinde olacaktır.

Firdevsî, Şâhnâme'nin İskender'in hükümdarlığını konu alan bölümünde Hızır'dan kısaca bahsetmekle beraber *âb-ı hayât* hikâyesinin en mühim noktalarını ortaya koymuştur. Firdevsî'nin anlatımına göre İskender *âb-ı hayâtı* bulmak için ordusuyla ilerlerken ucu bucağı olmayan bir şehirde konaklar ve burada kendine yol gösterecek bir rehber aramaya başlar:

سپه را بران شارستان جای کرد　　یکی پیش رو چست بر پای کرد

و را اندر آن خضر بد رای زن　　سر نامداران آن انجمن

سکندر بیامد به فرمان اوی　　دل و جان سپرده به پیمان اوی

بدو گفت کای مرد بیداردل　　یکی تیز گردان بدین کار دل

کاگر آب حیوان به چنگ آوریم　　بسی بر پرستش درنگ آوریم[16]

Orduyu o şehre yerleştirdi,

Çabucak bir rehber edindi,

Ona o işte danışman Hızır oldu,

O toplulukta önde gelenlerin başı oydu,

İskender onun emrine girdi,

Gönlünü ve canını ona teslim etti,

Ona dedi: Ey ferasetli adam!

[16] Ebu'l-Ḳâsım Firdevsî, Şâhnâme, C. 2/1 Ez Pâdişâhî-yi Lohrâsp tâ Pâyân-ı Pâdişâhî-yi Behrâm-ı Gûr, Nşr. Celâl Ḫâlıḳî Muṭlaḳ, Soḫen, Tahran, 1394, s. 318.

Bir an önce gönlünü bu işe yönlendir!

Eğer âb-ı hayâtı ele geçirirsek,

İbadet için uzun bir süremiz olur,

İskender ve askerleri Hızır'ın rehberliğinde yola devam ederler. Ancak bir müddet sonra İskender ve Hızır karanlıkta birbirlerini kaybederler. Hızır, *âb-ı hayâtı* bulup ölümsüzlüğe kavuşur. İskender'in takip ettiği yol ise onu karanlıklar ülkesinin dışına ulaştırır:

سه دیگر به تاریکی اندر دو راه   پدید آمد و گم شد از خضر شاه

پیامبر سوی آب حیوان کشید   سر زندگانی به کیوان کشید

بران آب روشن سر و تن بشست   نگهدار جز پاک یزدان نجست

بخورد و برآسود و برگشت زود   ستایش همی بافرین بر فزود

سکندر سوی روشنایی رسید   یکی بر شد کوه رخشنده دید[17]

Üçüncü (gün) karanlıkta,

İki yol belirdi ve Hızır'ı kaybetti Şah,

Peygamberin yolu âb-ı hayâta düştü,

Yaşamı Zuhal mertebesine (en üst feleğe) çıktı,

O aydınlık suyla başını ve bedenini yıkadı,

Münezzeh Allah'tan başka hami aramadı,

İçti, dinlendi ve hemen döndü geri,

Allah'a şükür ve sena etti hayli,

İskender ise aydınlık tarafa ulaştı,

Parlayan, yüksek bir dağla karşılaştı.

Nizâmî-yi Gencevî, Hamse olarak bilinen şaheserinin beş bölümünden birini oluşturan İskendernâme'de Hızır ve *âb-ı hayât* macerası hakkında Şâhnâme'de yer almayan bazı detaylara yer vermiştir. Farklı kaynaklardan faydalandığını belirten Nizâmî, ilk

[17] Firdevsî, s. 319.

olarak “târîḫ-i dihḳân” olarak adlandırdığı Pehlevîce kaynakta geçen rivayeti nakletmiştir:

سکندر چو آهنگ ظلمات کرد	عنایت بترک مهمات کرد
عنان کرد سوی سیاهی رها	نهان شد چو مه در دم اژدها
چنان داد فرمان در آن راه نو	که خضر پیمبر بود پیشرو[18]

İskender zülümâta gitmeye niyetlenince,

Savaş edevatını geride bırakmaya meyletti,

Dizginini çevirdi siyahlığa doğru,

Ejderlerin nefesindeki ay misali gözden yitti,

O yeni yolda Hızır Peygamber'in

Öncü olmasını ferman etti.

Hızır, İskender'in isteği doğrultusunda ordunun önüne geçerek *âb-ı hayâtı* aramaya koyulur:

بفرمان او خضر خضرا خرام	بآهنگ پیشینه برداشت گام
ز هنجار لشگر بیک سو فتاد	نظرها بهمت ز هر سو گشاد[19]

Onun fermanıyla yeşil adımlı Hızır,

Öncülük niyetiyle yola koyuldu,

Ordunun saflarından bir tarafa ayrıldı,

Azimle her tarafa bakışlarını çevirdi,

İskender'in ordusundan ayrı olarak yoluna devam eden Hızır, sonunda *âb-ı hayâtı* bulup içer ve ölümsüzlüğe kavuşur:

چو با چشمه خضر آشنائی گرفت	بدو چشم او روشنائی گرفت
فرود آمد و جامه برکند چست	سر و تن بدان چشمۀ پاک شست

[18] Niẓâmî Gencevî, Kulliyât-ı Dîvân-ı Ḥakîm Niẓâmî-yi Gencevî, Nşr. Vaḥîd Destgerdî, Emîr Kebîr, Tahran, 1335, s. 1149.

[19] Niẓâmî Gencevî, s. 1149.

وزو خورد چندانکه بر کار شد حیات ابد را سزاوار شد[20]

Hızır karşılaşınca çeşmeyle,

Gözü aydınlandı onun etkisiyle,

(Atından) indi ve hemen çıkardı giysilerini,

O temiz çeşmenin suyuyla yıkadı başını ve bedenini,

Gerektiği kadar ondan içti,

Ebedî yaşamı elde etti.

Hızır, *âb-ı hayâtı* bulduğunun müjdesini vermek için İskender ve ordusunu beklemeye başlar. Ne var ki *âb-ı hayât* İskender'in nasibi değildir:

نشست از بر خنگ صحرا نورد همی داشت دیده بدان آبخورد

که تا چون شه آید به فرخندگی بگوید که هان چشمۀ زندگی

چو در چشمه یک چشم زد بنگرید شد آن چشمه از چشم او ناپدید

بدانست خضر از سر آگهی که اسکندر از چشمه ماند تهی

ز محرومی او نه از خشم او نهان گشت چون چشمه از چشم او[21]

Çölleri aşan kır ata bindi,

Gözünü o su pınarına dikti,

Şah haşmet ile geldiğinde,

"İşte buyurun âb-ı hayât" demek için.

Pınara bir an bakıverdiğinde,

O pınar gözden kayboluverdi.

İskender'in pınardan nasipsiz kalacağını,

Hızır zekâsıyla bildi.

Onun öfkesinden değil ama hüsranından ötürü,

---

[20] Niẓâmî Gencevî, s. 1149-1150.

[21] Niẓâmî Gencevî, s. 1150.

(Hızır da) pınar gibi onun gözünden gizlendi.

Daha sonra Nizâmî, hikâyenin Yunanca kaynakta geçen versiyonunu anlatmaya başlar. Şair, bu kaynağı adlandırmak için "eski Romalılar" (Rûmiyân-ı Kohen) tabirini kullanmıştır:

در این داستان رومیان کهن	به نوعی دگر گفته‌اند این سخن
که الیاس با خضر همراه بود	در آن چشمه کو بر گذرگاه بود[22]

Bu hikâyede eski Romalılar,

Başka türlü söylemişler bu sözü.

(Demişler) ki İlyas Hızır'la beraberdi,

Yol üstündeki o pınarda.

Niẓâmî'nin Yunanca kaynaktan aldığını söylediği rivayetin sonraki kısmı *Pseudo-Callisthenes*'te geçen İskender'in aşçısının balığı yıkarken *âb-ı hayâtı* bulması hikâyesiyle büyük benzerlik arz etmektedir. Niẓâmî'nin aktardığına göre Hızır ve İlyas, pınar başında buluşup selamlaştıktan sonra sofra serip yemeğe hazırlanırlar. Yanlarında getirdikleri kurutulmuş ve tuzlanmış balık bu sırada yanlışlıkla suya düşer. Bir süre balığı suda aradıktan sonra Hızır ile İlyas'tan birisi balığı yakalar. Balığın canlı olması ölümsüzlük pınarını bulduklarının işaretidir:

چو ماهی به چنگ آمدش زنده بود	پژوهنده را فال فرخنده بود
بدانست کان چشمهٔ جانفزای	بآب حیات آمدش رهنمای
بخورد آب حیوان به فرخندگی	بقای ابد یافت در زندگی
همان یار خود را خبردار کرد	که او نیز خورد آب ازان آبخورد[23]

Yakaladığında balık canlıydı.

Araştıranın falı uğurlu çıktı.

Can veren o çeşmenin ona,

[22] Niẓâmî Gencevî, s. 1150.
[23] Niẓâmî Gencevî, s. 1150.

Âb-ı hayâtın yolunu gösterdiğini anladı.

Bahtiyarlık ile içti âb-ı hayâtı.

Yaşamda ebedî kalıcılığa ulaştı.

Arkadaşına da haber verdi.

Böylece o da pınardan su içti.

Niẓâmî'nin Yunanca kaynağına göre İskender'in *âb-ı hayâtı* bulamamasının sebebi ise Hızır ve İlyas'ın ona yardım etmekten vazgeçmesidir:

چو الیاس و خضر آبخور یافتند　　　از آن تشنگان روی برتافتند

ز شادابی کام آن سر گذشت　　　یکی شد به دریا یکی شد بدشت[24]

İlyas ve Hızır pınarı bulunca,

O susamışlardan yüz çevirdiler.

O maceranın sonucunun neşesinden,

Biri gitti denize öbürü gitti kırlara.

Niẓâmî, yukarıdaki beyitlerinde Hızır'ın denizde İlyas'ın ise karada sıkıntıya düşen kişilerin yardımına koştuğu yönündeki inanca gönderme yapmıştır. Bu inanışa göre İlyas da Hızır gibi ölümsüzdür ve ikisi yılda bir kez buluşmaktadırlar. Daha ziyade Anadolu ve Balkanlar'da kutlanan Hıdrellez bayramının bu buluşma gününe denk geldiğine inanılır. Diğer taraftan Hızır'ın denizlerden mesul olduğu halde ekseriyetle karada seyahat edenlere yardım etmesine dair rivayetlerin yaygınlığı Hızır ve İlyas figürlerinin zamanla iç içe geçtiğini göstermektedir.

İskender'in maceralarını anlatan sıradaki eser, Emîr Hüsrev-i Dihlevî'nin Hamse'sinin beşinci bölümünü oluşturan Âyîne-i İskenderî'dir. Bu eserde İskender'in zülümâtta *âb-ı hayâtı* araması, Nizâmî'nin İskendernâme'sindeki kadar önemli bir yer tutmaz. Dihlevî, İskender'in *âb-ı hayâtı* bulamayıp geri döndüğü belirtmekle yetinmiştir. Dönüş yolunda bir melek İskender'e aç kalan ordusunun hepsini beslemeye yetecek nitelikte bir üzüm salkımı getirir. Meleğin

[24] Niẓâmî Gencevî, s. 1151.

sözlerinin yer aldığı aşağıdaki beyit, Âyîne-i İskenderî'de şairin Hızır'ın *âb-ı hayâtı* içmesinden bahsettiği tek beyittir:

یکی خضر از آن چشمه شد زنده نام   تو زین عالمی زنده گردان تمام[25]

Bir tek Hızır o pınar sayesinde dirilik payesini aldı.

Sen de bununla (üzüm salkımı) bütün bir dünyayı (orduyu) diri kıl.

Âyîne-i İskenderî'de Hızır, ölümsüzlüğünden ziyade bilge kişiliği ile öne plana çıkmış, İskender'in zülümât dışındaki seferlerinde de yanında bulunan ve ona danışmanlık yapan bir şahsiyet olarak tasvir edilmiştir. Dihlevî Hızır'ı ekseriyetle İlyas'la birlikte anmış, ikisinin Yunan filozoflarıyla birlikte İskender'in maiyetinde bulunduğunu dile getirmiştir:

چپ و راستش خضر والیاس هم   پس و پیش ارسطو بلیناس هم[26]

Solu ve sağında Hızır ve İlyas,

Önünde ve arkasında Aristo ve Belinas,

نخست از فلاطون بلیناس   پناخنده شد خضر والیاس را[27]

Önce Eflatun ve Belinas'a,

Müracaat etti Hızır ve İlyas'a

İskender'in Ye'cûc kavmine karşı yaptığı seferde de Hızır ve İlyas orduya öncülük eder:

در آن ره که شد نرخ صاد جان پشیز   خضر پیش رو بود و الیاس نیز

پس از چارماهه گزند سفر   کشیدند در کوه یاجوج سر[28]

Yüz canın bir kuruş etmediği o yolda,

Hızır öncüydü ve öyleydi İlyas da,

---

[25] Emîr Ḫusrev-i Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse-i Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Nşr. Emîr Aḥmed Eşrefî, İntişârât-ı Şaḳâyıḳ, Tahran, 1362, s. 469.

[26] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse, s. 538.

[27] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse, s. 546.

[28] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse, s. 470.

Dört aylık sefer zahmetinden sonra,

Vardılar Ye'cûc dağına,

İskender'in denizin derinliklerine inerken içine girdiği cam kabın ipini tutanlar yine Hızır ve İlyas'tır:

از آن شیشه کوکان الماس بود رسن در کف خضر والیاس بود[29]

Cevheri elmas olan o cam (kabın) ipi,

Hızır ve İlyas'ın elindeydi,

Hak dini kabul etmeyen Yunanlılara karşı yaptığı savaşta da İskender, Hızır'ın fikrine başvurur ve onu ordunun başına geçirir:

چو رائیش در دل نیامد درست در آن داوری از خضر رای جست

از آنجا که دانایی خضر بود بپرسنده گفت آنچه خواهش نمود[30]

Gönlünde doğru bir görüş oluşmayınca,

O işte Hızır'dan görüş istedi,

Hızır bilge olduğundan,

(İskender Hızır'a) sorarak talebini söyledi,

بفرمود تا شد سپه تیز گام بدنبالهٔ خضر خضراخرام[31]

Ordunun yeşil adımlı Hızır'ın ardında,

Hızlı adımlarla (yürür) olmasını emretti.

Fars edebiyatındaki son meşhur İskendernâme Câmî'nin Ḫırednâme-i İskenderî'sidir. Bu eserde Hızır'dan bahsedilen kısım son derece sınırlıdır. Câmî, sadece bir beyitte Hızır'ı zikretmiş ve onun bazı filozoflar ve İlyas'la birlikte İskender'e refakat ettiğini söylemiştir:

در آن خوش سفر همدمش بوده اند به تدبیر ره محرمش بوده اند

[29] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse, s. 548.
[30] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse, s. 508.
[31] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse, s. 508.

یکی زان حکیمان بلیناس بود ز پیغمبران خضر و الیاس بود[32]

O güzel seferde refakatindeydiler,

Yolculuğun idaresinde sırdaşıydılar.

O hakîmlerden biri Belinas'tı.

Peygamberlerden Hızır ve İlyas vardı.

Bu bölümde incelediğimiz dört epik manzumedeki Hızır figürüne dair göze çarpan birkaç hususun altını çizmek yerinde olacaktır. Şâhnâme'de ve Nizâmî'nin İskendernâme'sinde Hızır, *âb-ı hayâtı* bulup ölümsüzlüğü elde etmesiyle öne çıkmış ve sadece İskender'in zülümât seferinin anlatıldığı bölümlerde zikredilmiştir. Fars edebiyatının ilk yüzyıllarına ait olan bu iki eserde, İskender'in diğer maceralarının anlatıldığı bölümlerde ise Hızır'dan bahsedilmemiştir. Her iki eserde geçen beyitlerden Hızır'ın *âb-ı hayâtı* bulduktan sonra İskender'i yanına dönmediği anlaşılmaktadır. Sonraki yüzyıllarda nazmedilmiş Âyîne-i İskenderî ile H̱ırednâme-i İskenderî'de ise Hızır'ın *âb-ı hayâtı* içmesi mühim bir mevzu olmaktan çıkmıştır. Bu iki eserde Hızır, İskender'in zülümât haricindeki seferlerinde de yanında bulunan ve ona çeşitli hususlarda yardımcı olan ilim sahibi bir şahsiyettir. Dikkat çeken diğer bir nokta ise Şâhnâme'den sonra nazmedilmiş İskendernâmeler'de Hızır'ın neredeyse daima Hz. İlyas ile birlikte anılmasıdır.

Klasik Fars Şiirinin Bütünü Dâhilinde Hızır Motifi

İskender efsanesini işleyen epik manzumeler edebiyatta Hızır motifinin yerleşmesinde kilit bir rol oynamış olsalar da bu motifin şiirde nasıl ele alındığına dair örneklerin sadece çok küçük bir kısmını temsil etmektedirler. Hızır etrafında şekillenmiş mazmunların çeşitliliğini ve zenginliğini gerçek anlamıyla görmek ancak Fars şiirinin umumuna bakmakla mümkündür. Nitekim Hızır'ı divanında zikretmemiş bir şair varsa bile pek azdır. Şairler Hızır hakkındaki rivayetlerin hemen hepsine temas etmiş ve birçok farklı düşünceyi ifade etmek için Hızır'la alakalı teşbih ve istiarelere başvurmuşlardır.

[32] Nureddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed Câmî, Mes̱nevî-yi Heft Evreng, C. 2, Nşr. Aʿlâẖân Afṣaḥzâd, Ḥuseyn Aḥmed Terbiyet, Merkez-i Muṭâlaʿât-ı Îrânî Defter-i Neşr-i Mîrâs̱-ı Mektûb, Tahran, 1378, s. 476.

Çalışmanın takip eden bölümlerinde söz konusu rivayetlerin ve Hızır'ın çeşitli vasıflarının klasik Fars şiirinin bütün türleri kapsamında nasıl ele alındığı analiz edilecektir.

Hızır ve Hz. Mûsâ

Klasik Fars şiirinde Hızır'ın Hz. Mûsâ ile mülakatına yapılan göndermeler beklenenden az olsa da kayda değer bazı örnekler mevcuttur. Bu tür beyitlerde Hz. Mûsâ'nın Hızır'dan ilim istemesi fikri şairlere tasavvufî manalar oluşturma imkânı tanımıştır. Mesela, Hâkānî-yi Şirvânî (ö. 1199) ilim ve irfan peşinde koşan kişinin manevi mertebesinin yükseleceğini, bunun da simasından ve davranışlarından belli olacağını şu şekilde ifade etmiştir:

کسی کاین خضر معنی راست دامن گیر چون موسی

کف موسی و آب خضر بینی در گریبانش[33]

Mûsâ gibi bu mana Hızır'ının eteğini tutanın,

Yakasında Mûsâ'nın elini ve Hızır'ın suyunu görürsün,

Seyf-i Fergânî (ö. 1305'ten sonra) de Mûsâ'nın Hızır'dan istediği ilimle sûfîlerin elde etmeyi amaçladığı mârifet ilmini kastetmiştir:

چو موسی علم جوی از من که چون خضر بدانش منبع آب بقایم[۳۴]

Mûsâ gibi ilim ara benden çünkü

İlimde Hızır gibi âb-ı hayât pınarıyım,

هم از خود می شنو علمی که می گفت خضر با موسی عمران و می رو[35]

Hızır'ın Mûsâ-yı İmrân'a anlattığı ilmi,

Sen de kendinden dinle ve git,

Sâlmân-ı Sâvecî ise bir beytinde gemideki dost meclisini Mûsâ ile Hızır'ın gemideki yolculuğuna benzetmiştir. Elbette bahsedilenin

[33] Ḫâkânî-yi Şirvânî, Dîvân-ı Ḫâkânî-yi Şirvânî, Nşr. ʿAlî ʿAbdurresûl, Şirket-i Çâpḫâne-i Ṣaʿâdet, Tahran, 1316, s. 214.

[34] Seyf-i Ferġânî, Dîvân-ı Seyf-i Ferġânî, Nşr. Ẕebîḥullâh Ṣafâ, Çâp-ı Duvvum, İntişârât-ı Firdevsî, Tahran, 1364, s. 27.

[35] Seyf-i Ferġânî, s. 503.

mürşidle bir buluşma veya kulun Allah'la yakınlaşması olduğu şeklinde tasavvufî yorumlara gitmek de mümkündür:

در دل کشتی که هست آن لنگر موسی وخضر

با حریفی خوش نشین بنشین به شادی بگذران[٣٦]

Mûsâ ile Hızır'ın hankahı olan o geminin içinde,

Güzel oturan bir yoldaşla otur ve mutlu vakit geçir,

Kimi örneklerde ise hem Mûsâ hem de Hızır'ın adı geçer ama mevzu ikisinin buluşması değildir. Bu durumlarda şairler, birbiriyle bağlantısı herkesçe bilinen iki şahsiyeti birlikte zikrederek bir nevi tenasüp sanatı icra etmişlerdir. Mesela, Kemâl-i Hucendî'nin aşağıdaki beytinde Hızır'ın geçtiği yerde otlar bitiren pabucu ve Mûsâ'nın yılana dönüşen asası liyakatsiz kişilerin elde edemeyeceği üstün makam ve mertebelerin sembolüdür. Hızır ile Mûsâ'nın buluşmasına ya da yolculuğuna telmih yoktur ama Hucendî ikisini birlikte anarak beytine farklı bir ahenk kazandırmıştır:

کفش خضر و عصای موسی　　　شایستهٔ پای و دست شل نیست[37]

Hızır'ın pabucu ve Mûsâ'nın asası,

Topal ayağa ve çolak ele layık değildir,

Bazen şairler Hz. Mûsâ ile Hızır'ı birlikte anarken ateş ve su kavramlarına da yer vererek tenasüp sanatını bir adım daha ileri götürmüşlerdir. Ateş ve su dört unsurdan oldukları için Mûsâ ve Hızır gibi birbiriyle alakalıdır. Mûsâ'nın dağda gördüğü ateş ve Hızır'ın ölümsüzlük suyu ulaşılması imkânsız sayılabilecek ilim ve mertebeleri ifade eder. Hâkānî, kendi şairliğini övdüğü bir şiirinde en ince ve ifade edilmesi en zor manaları ortaya koyduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

زاتش موسی برآرم آب خضر　　　زادمی این سحر و معجز کس ندید[38]

Mûsâ'nın ateşinden Hızır'ın suyunu çıkarırım,

---

[36] Sâlmân-ı Sâvecî, Kulliyât-ı Sâlmân-ı Sâvecî, Nşr. ʿAbbâs ʿAlî Vefâyî, Encumen-i Âs̱âr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran, 1376, s. 172.

[37] Kemâl-i Ḫucendî, Dîvân-ı Kemâl-i Ḫucendî, Nşr. Aḥmed Keremî, Neşriyât-ı Mâ, Tahran, 1372, s. 60.

[38] Ḫâkânî-yi Şirvânî, s. 628.

Kimse bir insandan böyle sihir ve mucize görmedi,

Sâlmân-ı Sâvecî ise şarabın kişi üzerindeki olağanüstü etkisini Mûsâ'nın ateşine ve Hızır'ın *âb-ı hayâtına* benzetmiştir. Beyti tasavvufî manayla değerlendirerek kastedilenin mârifet şarabı olduğu sonucunu çıkarmak olasıdır:

باده ای چون آتش موسی و چون آب خضر نوش می کن در جوار دولت شاه جهان [39]

Dünya padişahının ikbal gemisinde,

Mûsâ'nın ateşi ve Hızır'ın suyu gibi olan badeyi iç,

Hızır'ın Gemiyi Delmesi

Hızır'ın Mûsâ ile bindiği gemide delik açması Fars şiirinde nadiren yer verilmiş bir mevzudur. İlahi emirle yapılmış bir iş olması, gizli hayır ve hikmetler barındırması ve zayıfları zulümden korumayı amaçlaması gibi yönleriyle ele alınmıştır. Mesela Saʿdî-yi Şîrâzî, Bûstân'da geçen bir hikâyede zalim padişah el koymasın diye kendi eşeğini yaralayan çocuğun durumunun Hızır'ın durumu gibi olduğunu söylemiştir.[40] Gemi mevzusu en çok Mevlânâ'nın alakasını celbetmiş gibi görünmektedir. Mesnevî'nin birinci defterindeki meşhur kuyumcu hikâyesinin sonunda hekimin kuyumcuyu zehirlemesini Mevlânâ, ilâhî bir ilhamın neticesi olarak nitelemiş ve bunu Hızır'ın gemiyi delmesine benzetmiştir.[41] Beşinci defterde de fakr u fenâyı tercih etmenin faydasını açıklarken yine Hızır'ın deldiği gemiyi misal göstermiştir.[42] Büyük mutasavvıf bir gazelinde ise gemi delme hadisesini oldukça orijinal bir metafora dönüştürmüş, Hızır'ın gemiyi muhafaza etmek amacıyla ona zarar vermesi gibi aşkın sûfîyi mecalsiz bırakmasının da onu kötülüklerden korumak için olduğunu dile getirmiştir:

آن شنیدی که خضر تخته کشتی بشکست تا که کشتی ز کف ظالم جبار برست

---

[39] Sâlmân-ı Sâvecî, s. 172.

[40] Muşliḥuddîn-i Saʿdî, Kulliyât-ı Saʿdî, Nşr. Muhammed ʿAlî Furûġî, İntişârât-ı Hermes, Tahran, 1385, s. 343.

[41] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî-yi Ma'nevî, C. 1-2, Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, Akçağ, Ankara, 2007, s. 32.

[42] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî-yi Ma'nevî, C. 5-6, Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, Akçağ, Ankara, 2007, s. 66.

خضر وقت تو عشق است که صوفی ز شکست صافیست و مثل درد به پستی بنشست[43]

Hızır'ın gemiyi zorba zalimin elinden kurtarmak için,

Geminin gövdesini kırdığını duydun mu?

Senin devrinin Hızır'ı sûfîyi kıran aşktır,

(Sûfî) saf şaraptır ve tortu gibi dibe çökmüştür,

Aşkın kişiye verdiği kırgınlığı Hızır'ın gemiyi kırmasına benzeten diğer bir şair de Mevlânâ'dan dört yüz yıl sonra yaşamış Sâib-i Tebrîzî'dir (ö. 1676?). Tebrîzî'nin beytinde geçen mûmiyâ kırık kemikleri iyileştirdiğine inanılan[44] bir tür ilaçtır:

شکست عشق را از صبر بر خود مومیایی کن

که در کشتی شکستن خضر را درج است حکمت‌ها[45]

Aşk kırgınlığı için kendine sabırdan mûmiyâ yap,

Çünkü Hızır'ın gemiyi kırmasında hikmetler gizlidir.

Hızır'ın Çocuğu Öldürmesi

Bu hadiseden bahseden şairler de yok denecek kadar azdır. Mevlânâ, Mesnevî'nin başında malum kuyumcu hikâyesini anlattıktan sonra kuyumcunun öldürülmesinin avamın idrakinin ötesinde hikmetleri olduğunu şu örnekle dile getirmiştir:

آن پسر را کش خضر ببرید حلق سر آن را در نیابد عام خلق[46]

Hızır'ın boynunu vurduğu o çocuğun sırrını,

Halkın umumu anlayamaz,

[43] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems, C. 1, Nşr. Bedîuzzamân Furûzânfer, Neşr-i Râd, Tahran, 1375, s. 192.
[44] Sûdî-i Bosnevî, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, C. 2, Nşr. İbrahim Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2020, s. 1549.
[45] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 1, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1364, s. 230.
[46] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî, C. 1-2, s. 31.

Mevlânâ, Mesnevî'nin başka bir yerinde ise müridin mürşide tam bir itaat ve bağlılık göstermesi gerektiği anlatmak için aynı örneğe başvurmuştur:

گرچه کشتی بشکند تو دم مزن　　　　گرچه طفلی را کشد تو مو مکن [47]

Gemiyi kırsa da sen ses çıkarma,

Çocuğu öldürse de sen saçını yolma,

Hızır'ın Duvarı Onarması

Hızır'ın yetimlerin duvarını onarmasına temas eden şairler sayıca pek az olsalar da bu mazmunla birbirinden çok farklı düşünceleri ifade etmişlerdir. Söz gelimi Ḫâkânî-yi Şirvânî, bir işin ehli olmayanların o işi yapmaya kalkışmaması gerektiği anlatmak için Hızır'ın duvar yapmasını örnek göstermiştir. Şaire göre Mûsâ, Hızır'ın hususî ilmine sahip olmadığı için onun işine karışmamalıdır:

خضر و دیوار گنج کردن و بس　　　　دست موسی بگل نیالاید[48]

Hızır'ın hazine duvarını inşası yeterlidir,

Mûsâ'nın eli kile bulaşmamalıdır,

Naẓîrî-yi Nîşâbûrî (ö. 1612) ise duvarın altında sadece Hızır gibi ilim ve basiret sahibi kişilerin görebileceği bir hazinenin saklı olması fikri üzerinde durmuştur. Şair, dışarıdan perişan görünse de aslında kimsenin farketmediği gizli bir hazine gibi olduğunu şöyle ifade etmiştir:

گشته ام پی سپر حادثه چون گنج یتیم　　　　جز خضر راه به دیوار خرابم نبرد[49]

Yetimin hazinesi gibi musibet kalkanının ardına geçtim,

Hızır'dan başkası yıkık duvarıma uğramadı,

Naẓîrî-yi Nîşâbûrî'den sonra Sâib-i Tebrîzî bu mazmunu benimsemiş ve birkaç gazelinde müşahhas bir mana ifade etmek için

[47] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî, C. 1-2, s. 170.

[48] Ḫâkânî-yi Şirvânî, s. 616.

[49] Muhammed Ḥuseyn Naẓîrî, Dîvân-ı Naẓîrî-yi Nîşâbûrî, Nşr. Muhammed Rıżâ Ṭâhirî, Mu'essese-i İntişârât-ı Nigâh, Tahran, 1379, s. 120.

kullanmıştır. Tebrîzî'nin beyitlerinde yetimin duvarını onarmak daima zayıflara yardım etmenin sembolüdür:

سعی در تعمیر دیوار یتیمان کن که شد　　ایمن ازسیل فنا زین رهگذربنیان خضر[50]

Yetimlerin duvarını tamire gayret et, çünkü

Hızır'ın fıtratı bu yoldan geçerek fânîlik selinden korundu.

تا توان چون خضر شد معمار دیوار یتیم　　ازمروّت نیست کردن سعی درتعمیر خویش[51]

Hızır gibi yetimin duvarının onarıcısı olamadıkça,

Kendi (duvarını) tamire gayret etmek yiğitlik değildir,

Hızır Kıssasının Anlatıldığı Âyetlerden İktibaslar

Klasik Fars şairlerinin hemen hepsi şiirlerine anlam derinliği katmak için Kur'an'dan alıntı yapma yoluna başvurmuşlardır. Hızır kıssasının anlatıldığı âyetlerden yapılmış iktibasların örnekleri de çeşitli şairlerin eserlerinde göze çarpmaktadır. Kehf suresi 78. âyette geçen Hızır'ın Hz. Mûsâ'dan ayrılırken söylediği "hâzâ firâku beynî ve beynik" (işte bu benimle senin aramızın ayrılmasıdır) sözü iktibas edilen ibarelerden birisidir. Mevlânâ Mesnevî'deki bir beytinde mürşidi Hızır'a benzeterek bu söze yer vermiş ve sâlikin mürşide tam bağlılığının ehemmiyetini vurgulamıştır:

صبر کن بر کار خضری بی نفاق　　تا نگوید خضر رو هذا فراق[52]

Hızır'ın "hâzâ firâk" git, dememesi için,

İkiyüzlülük etmeden Hızır'ın işine sabır göster,

Mutasavvıf şair Evhadî-yi Merâgî (ö. 1338) ise vuslat özlemini dile getirdiği aşağıdaki beyitte Kehf suresi 78. âyetin işârî manaları olabileceğini ima etmiştir:

گفتم وصال گفتی هذا فراق بینی　　بس مشکل آیتست این تفسیر این چه باشد[53]

---

[50] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 5, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1368, s. 2229.
[51] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân, C. 5, s. 2374.
[52] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî, C. 1-2, s. 169.

Ben dedim visal. Sen dedin: Hâzâ firâku beynî,

Pek zor bir âyet bu. Bunun tefsiri ne ola?

Şairlerin alıntı yaptığı Hızır'la alakalı diğer bir âyet de Kehf suresi 65. âyettir. Hızır'a Allah tarafından herkesin sahip olamayacağı bir ilmin verildiği belirtilen bu âyetin sonunda "min ledunnâ ʿilmen" (nezdimizden bir ilim) ibaresi yer almaktadır. Bu ibare, bâtın ilmiyle benzer anlamda kullanılan "ledün ilmi" tabirinin doğmasına temel teşkil etmiştir. Ledün ilmi; tasavvuf ehlinin elde etmeyi istediği, akılla idrak edilemeyen ve Allah'ın sadece bazı kullarına lütfettiği gayb bilgisidir. Bu kavram tasavvufta mühim bir yere sahip olduğu için "min ledunnâ ʿilmen" Fars şiirinde en sık iktibas edilen Kur'an kaynaklı ibarelerden biri olmuştur. Mevlânâ'nın aşağıdaki beyitleri bu ibarenin kullanımına örnektir:

آب حیات آمد سخن کاید ز علم من لدن

جان را از او خالی مکن تا بردهد اعمال‌ها [54]

Söz âb-ı hayât oldu çünkü "min ledun" ilminden gelmektedir,

Canı ondan mahrum bırakma ki amellerin meyve versin,

مستم ز خمر من لدن رو محتسب را غمز کن

مر محتسب را و تو را هم چاشنی آورده‌ام[55]

"Min ledun" badesiyle sarhoş oldum. Git, muhtesibe gammazla.

Muhtesibe ve sana da tadımlık kadar getirdim,

چون بسوزد پرده دریابد تمام   قصه‌های خضر و علم من لدن[56]

Perde yandı mı bütünüyle anlar,

Hızır kıssalarını ve "min ledun" ilmini,

Mecmaʿu'l-Baḥreyn

[53] Evḥadî, Kulliyât-ı Evḥadî-yi Iṣfahânî Maʿrûf be Merâġî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Emîr Kebîr, Tahran, 1340, s. 167.
[54] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Dîvân, C. 1, s. 50.
[55] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Dîvân, C. 1, s. 531.
[56] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems, C. 2, Nşr. Bedîuzzamân Furûzânfer, Neşr-i Râd, Tahran, 1375, s. 756.

Mûsâ ile Hızır'ın buluştuğu Mecmaʿu'l-baḥreyn'in nerede olduğuna ve hangi iki denizi birleştirdiğine dair müfessirler çeşitli yorumlar yapmışlardır. Fars edebiyatında Mecmaʿu'l-baḥreyn'in zikredildiği az sayıda şiirde kastedilen ise fiziki denizlerin değil, ilim denizlerinin buluşma noktasıdır. Söz gelimi, Câmî'nin sûfîlere hitap ettiği ve çeşitli öğütler verdiği bir gazelinde geçen aşağıdaki beyitte Mecma-ı Bahreyn'in ilim için gidilmesi gereken manevi bir mekân olduğu anlaşılmaktadır:

ماالحاصل فی البین چه گویی سفری کن

چون خضر و بجوی این گهر از مجمع بحرین [57]

"Bu arada kazanılan nedir" diye niçin sorarsın?

Hızır gibi yolculuk et ve bu cevheri Mecma-ı Bahreyn'de ara!

Tasavvufî şiirin baş simalarından Fahreddîn-i Irâkî (ö. 1289) ise bir na'tında Mecma-ı Bahreyn'i zahir ve bâtın ilimlerinin buluşma noktası olarak ele almıştır. Şairin Resûlullah'ın dilinden gibi söylediği beyitlere göre en büyük Mecma-ı Bahreyn Hz. Muhammed'in kendisidir. Zahir ilmini yani şeriatı bilen Mûsâ ve batın ilmini yani ledünü bilen Hızır bile onun ilmine muhtaçtırlar:

بحر ظهور و بحر بطون قدم بهم   در من ببین که مجمع بحرین اکبرم

موسی و خضر در طلب مجمعی چنین   لب تشنه‌اند بر لب دریای اخضرم[58]

Zâhir denizi ve batın denizini birbirine bitişik olarak

Ben de gör çünkü ben en büyük Mecma-ı Bahreyn'im.

Mûsâ ve Hızır böyle bir kavuşma noktasını talep ederek

Ağızları susuz, benim yeşil denizimin sahilindedirler.

Balığın Dirilmesi

Hızır'la alakalı rivayetlerde dirilen balık motifi iki biçimde görülür. Birincisi Hz. Mûsâ'nın Hızır'ı ararken yanında getirdiği

---

[57] Nureddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed Câmî, Dîvân-ı Câmî, C. 1 Fâtıḥatu'ş-Şebâb, Nşr. ʿAlâẖân Efṣaḥzâd, Merkez-i Muṭâlaʿât-ı Îrânî Defter-i Neşr-i Mîrâs̱-ı Mektûb, Tahran, 1378, s. 664.

[58] Faḥreddîn-i Irâḳî, Dîvân-ı Faḥreddîn-i Irâḳî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Çâp-ı Sevvum, İntişârât-ı Câvidân, Tahran, 1362, s. 67.

balığın canlanmasıdır. İkincisi ise İskender'in ordusuna öncülük eden Hızır ve İlyas'ın azık olarak getirdikleri balığın *âb-ı hayât* sayesinde dirilmesidir. Fars şiirinde dirilen balıktan bahsediliyorsa çoğu defa kasıt âşıktır. Onu dirilten mâşuk ise ya *âb-ı hayât* ya da Hızır olarak hayal edilir. Mesela, Hâkânî-yi Şirvânî'nin aşağıdaki beytinde balık âşık, *âb-ı hayât* ise mâşuktur:

چشمهٔ حیوانی و من ماهی خضر هرگه که بتو باز رسم زنده شوم[59]

Sen âb-ı hayât pınarısın, ben ise Hızır'ın balığı,

Ne zaman sana geri dönsem diriliyorum,

Ehlî-yi Şîrâzî ise mâşuku Hızır'a benzetmiştir. Beyitte geçen pınarın ise mâşukun dudağı olduğunu düşünmek yanlış olmayacaktır:

من ماهی لب تشنه ام ای خضر کرامت

بازم چو خط خود بلب چشمهٔ نوش آر[60]

Ben ağzı kuru balığım. Ey cömert Hızır!

Beni ayva tüyün gibi içecek pınarının başına geri götür!

Mevlânâ ise balığın dirilmesini mistik bir olgu olarak ele almıştır. Mutasavvıf şair, bir gazelinde bilinen bütün yönlerin dışında bir yerden gelen, tavsifi imkânsız bir nidadan bahseder ve bu esrarengiz sesin geldiği tarafı şöyle tanımlar:

آنسو که خشک ماهی شد پیش خضر زنده آنسو که دست موسی چون ماه انور آمد[61]

Kuru balığın Hızır'ın önünde canlandığı o taraf,

Mûsâ'nın elinin parlak ay gibi olduğu o taraf,

Balığın canlandığı mekân, Mecmaʿu'l-baḥreyn ya da *âb-ı hayâtın* bulunduğu yer olmalıdır. Her hâlükârda Mevlânâ sıradan insanların ulaşamayacağı, olağanüstü bir yeri, belki maddî âlem ile manevî âlem arasındaki geçiş noktasını ve bir bakıma gayb âleminin kapısını tarif etmiştir. Mûsâ'nın dağda ateşi gördüğü, Allah'ın ona

---

[59] Ḫâkânî-yi Şirvânî, s. 917.

[60] Muhammed b. Yûsuf Ehlî-yi Şîrâzî, Dîvân-ı Eş'âr-ı Ehlî-yi Şîrâzî, Nşr. Ḥâmid Rabbânî, Senâʾî, Tahran, 1344, s. 250.

[61] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Dîvân, C. 1, s. 342.

hitap ettiği ve yed-i beyzâ (beyaz el) mucizesinin belirdiği mekân da bu nitelikte bir yerdir.

Hızır ve Âb-ı Hayât

Klasik Fars şiirinde Hızır'ın zikredildiği beyitlere göz atıldığında şairlerin zihninde Hızır'la alakalı olarak yer eden en mühim unsurların *âb-ı hayât* efsanesi ile bu efsaneyle bağlantılı kişi ve varlıklar olduğu görülmektedir. Bu durumun başlıca sebebi muhtemelen söz konusu anlatının şairlere sunduğu zengin malzemedir. Güçlü ve çok yönlü bir hükümdar olan İskender ile Hızır gibi çok çeşitli dînî-tasavvufî çağrışımlar yapan bir karakterin birlikteliği; *âb-ı hayât* ve zülümât gibi hayal gücünü harekete geçiren mekânlar; ölümsüzlük, fânîlik, hırs, hayal kırıklığı, dünyevî güç, gayret ve kısmet gibi insani duygu ve hallerin varlığı şairlerin bu efsaneden çok çeşitli mazmunlar türetmesine olanak sağlamıştır.

Âb-ı hayât efsanesi kapsamında Hızır'la birlikte en çok anılan unsur *âb-ı hayâtın* kendisidir. Fars şiirinde Hızır ile *âb-ı hayâtın* mana bakımından ayrılmaz bir bütün teşkil ettiğini söylemek abartı olmayacaktır. Nitekim birçok beyitte *âb-ı hayât* için *âb-ı ḫıżır* (Hızır'ın suyu) tabiri kullanılmıştır. Şairlerin zihninde *âb-ı hayât*; ilâhî takdirle Hızır'a tahsis edilip ona münhasır olmuş, sadece onun erişebildiği ve başka hiçbir insanın yerini dahi bilmediği bir pınardır. Hâfız-ı Şîrâzî, Hızır onu bulmasaydı *âb-ı hayâtın* heba olacağını dile getirerek bu bakış açısını aksettirmiştir:

آب حیوان تیره گون شد خضر فرخ پی کجاست

خون چکید از شاخ گل باد بهاران را چه شد[62]

Âb-ı hayât karardı. Ayağı uğurlu Hızır nerede?

Gül yaprağından kan damladı. Bahar yellerine ne oldu?

Hızır ve *âb-ı hayât* o kadar özdeşleşmiştir ki bazı durumlarda birinden bahsetmek öbürünün akla gelmesi için yeterlidir: Mesela, Ṣâʾib-i Tebrîzî'nin aşağıdaki beytinde *âb-ı hayât* zikredilmese de kavram olarak varlığı beyit boyunca hissedilmektedir:

دام راه خضر نتواند شدن موج سراب   تشنۀ دیدار را اندیشۀ کوثر کجاست[63]

[62] Şemseddîn Muhammed Ḥâfıẓ, Divân-ı Ḥâfıẓ, nşr. Ḥuseyn Ali Yûsufî, Neşr-i Rûzgâr, Tahran, 1381, s. 285.

Serap dalgası Hızır'ın yolunda tuzak olamaz,

Tecellîye susamışta Kevser düşüncesi ne arar?

Ṣâʾib-i Tebrîzî yukarıdaki beytinde Hızır'ın bütün su pınarlarından daha üstün olan *âb-ı hayâtın* peşinde olduğu için hayali bir su görüntüsüyle yani serapla vakit kaybetmeyeceğini söylemiştir. Şair, Hızır'ın bu halini Hakk'a ulaşmayı arzulayan insanın haline benzetmiştir. Hakk'ın tecellisini *âb-ı hayât* sayan kişi cennetten dahi vazgeçmiştir ve cennet ırmağı Kevser onun için seraptan farksızdır. Tebrîzî *âb-ı hayâtı* kelime olarak anmadığı halde mana olarak beytin merkezine yerleştirmiştir.

Âb-ı hayât motifiyle sâlikin Hakk'a kavuşmasını anlatan tek şair Ṣâʾib-i Tebrîzî değildir. Bilakis, *âb-ı hayâtın* bu tasavvufî mana ile kullanılımı Fars şiirinin umumuna yayılmış bir olgudur. Söz gelimi Mevlânâ ve Câmî, Allah'ı bulmak isteyenin nefsini yok etmesi ve zorluklardan geçmesi gerektiğini anlatmak için *âb-ı hayâtı* misal vermişlerdir:

تا همچو خلیل اندر آتش نروی چون خضر به سرچشمۀ حیوان نرسی[64]

Halil gibi ateşe girmedikçe,

Hızır gibi âb-ı hayât pınarına ulaşamazsın.

در بحر کبریای تو آن کس که شد فنا چون خضر راه برد به سرچشمۀ حیات[65]

Senin ululuk denizinde fenâ bulup yok olan kişi,

Hızır gibi âb-ı hayâtın yolunu bulmuş demektir.

Mevlânâ ve Câmî, Hızır'ı manevi aydınlanmayı arayan sâlikle karşılaştırmışlardır. Hâcû-yi Kirmânî'nin (ö. 1352) aşağıdaki beytinde ise Hızır, *âb-ı hayâtın* yolunu bilen mürşiddir:

راه تاریکی نشاید قطع کردن بی‌دلیل خضر راهی برگزین گر آب حیوان بایدت[66]

---

[63] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 2, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1365, s. 478.

[64] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Dîvân, C. 2, s. 1431.

[65] Câmî, Dîvân, C. 1 Fâtıḥatu'ş-Şebâb, s. 246.

[66] Ḥâcû-yi Kirmânî, Dîvân-ı Eş'âr-ı Ḥâcû-yi Kirmânî, Nşr. Aḥmed Suheylî Ḫânsârî, İntişârât-ı Pâjeng, Tahran, 1369, s. 646.

Karanlık bir yolu rehbersiz gitmek uygun değildir.

Yol gösterici bir Hızır seç eğer sana âb-ı hayât gerekse.

Âb-ı hayât mefhumunun tasavvufî şiirde kullanılmasının bir başka örneği de şarabın *âb-ı hayâta* benzetilmesidir. Tasavvufî manadaki şarap sûfîlerin elde ettikleri sır ve makamları ifade eder. Şairler, *âb-ı hayât* benzetmesiyle bu manevi şarabın sûfîye maddî âlemin fânîliğinden etkilenmeyen sonsuz bir yaşam verebileceğini anlatmak istemişlerdir. Sûfî meşrepli iki şair olan Fahreddîn-i Irâkî ve Abdurrahmân-ı Câmî'nin aşağıdaki beyitlerinde bahsettikleri işte bu türden bir şaraptır:

ازین شراب اگر خضر یافتی قدحی   خود التفات نبودی بآب حیوانش[67]

Eğer Hızır bu şaraptan bir kadeh elde etseydi,

(Artık) kendisi âb-ı hayâta teveccüh etmezdi,

زان می که گر بنوشم یک جرعه روزی از وی   چون خضر تا قیامت زان جرعه زنده مانم [68]

Kendisinden eğer bir yudum içersem günün birinde,

Hızır gibi kıyamete dek o yudum sayesinde diri kalacağım o şaraptan (ver).

Gerçek şarabın *âb-ı hayâta* benzetildiği de olmuştur. Emîr Hüsrev-i Dihlevî, Hamse'sinin övgü muhtevalı bir bölümünde bir yandan sultana Hızır gibi uzun ömür dilerken bir yandan da bezm esnasında içilen şarabın *âb-ı hayât* gibi insanlara canlılık verdiğini iddia etmiştir:

خضر وار عمر فراوانت باد   می اندر قدح آب حیوانت باد

بیا ساقی آن چشمهٔ زندگی   که باید ازو عمر پایندگی

مرا ده که من خضر پنهانیم   ثناگوی اسکندر ثانیم[69]

---

[67] Faḥreddîn-i Irâḳî, Dîvân, s. 162.

[68] Nureddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed Câmî, Dîvân-ı Câmî, C. 2 Vâsıṭatu'l-ʿAḳd Ḫâtımatu'l-Ḥayât, Nşr. ʿAlâḫân Efṣaḥzâd, Merkez-i Muṭâlaʿât-ı Îrânî Defter-i Neşr-i Mîrâs̱-ı Mektûb, Tahran, 1378, s. 303.

[69] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Ḫamse, s. 417.

Hızır gibi ömrün çok olsun!

Kadehteki şarap sana âb-ı hayât olsun!

Gel saki o âb-ı hayât pınarını (getir)!

Çünkü ondan kalıcı yaşamı (almak) gerekir!

Bana (âb-ı hayât gibi olan şarabı) ver çünkü ben gizli Hızır'ım!

İkinci İskender'in meddahıyım!

Klasik Fars şiirinin kalıplaşmış tahayyüllerinden birisi sevgilinin dudağının *âb-ı hayâta* benzetilmesidir. Bu tür teşbihlerde zaman zaman Hızır da bir rol oynar. Mesela, sevgilinin ağzını yahut dudağını *âb-ı hayât* olarak tanımlayan bizzat Hızır olabilir. Saʿdî ve Ehlî-yi Şîrâzî'nin aşağıdaki beyitlerinde tam olarak bu tür bir hayal söz konusudur:

چون خضر دید آن لب جان بخش دلفریب   گفتا که آب چشمهٔ حیوان دهان توست[70]

Hızır can veren ve gönül çelen o dudağı görünce,

"Âb-ı hayât suyu senin ağzındır," dedi.

آب دهان بخاک فکندی و خضر گفت   ای خاک رهگذار تو آب حیات من[71]

Ağzının suyunu toprağa döktün ve Hızır şöyle dedi:

Ey geçtiği yolun toprağı benim âb-ı hayâtım olan!

Birçok defa şairler mâşukun dudağını *âb-ı hayâta* benzetmekle kalmamış; onun *âb-ı hayâttan* bile daha güzel olduğunu, hatta *âb-ı hayâtın* dudak yanında hakir kaldığı söyleyerek mübalağayı son noktaya taşımışlardır. Örnek olarak Emîr Hüsrev bir beytinde mâşukun dudağıyla karşılaştıktan sonra Hızır'ın gözünde *âb-ı hayâtın* hiçbir değeri kalmayacağını dile getirmiştir:

خضر پیش لبت به آب حیات   لب چه باشد که دست هم نزند[72]

---

[70] Saʿdî, s. 554.

[71] Ehlî-yi Şîrâzî, Dîvân, s. 347.

Hızır senin dudağının karşısında âb-ı hayâta,

Bırak ağzını, elini bile sürmez.

Hâcû-yi Kirmânî ise Hızır'ın mâşukun dudak pınarını tattıktan sonra *âb-ı hayâtı* tamamen unutacağını öne sürmüştür. Şair, mâşukun dudağını doğrudan zikretmemiştir ama Fars şiirinde bu tür ifadeler kalıp haline geldiği için dudaktan bahsettiği bellidir:

اگر از چشمهٔ نوش تو زلالی یابد　　　　کی خضر یاد لب چشمهٔ حیوان آرد[73]

Hızır senin su pınarından saf bir yudum alsa,

Âb-ı hayât çeşmesinin ağzını bir daha hiç anar mı?

Bazen Hızır'ın şahsen mâşukun dudağını görüp *âb-ı hayâtla* kıyaslaması söz konusu değildir. Böyle durumlarda şairin kendisi devreye girip dudağın *âb-ı hayâttan* üstün olduğunu fikrini ortaya atar ve Hızır'ın bu yüzden bir nevi hüsran veya yanılgı içerisinde olduğunu iddia eder. Hâfız'ın ve Hâtıf-ı İsfahânî'nin (ö. 1784) aşağıdaki beyitlerinde bu yaklaşım mevcuttur:

آب حیوان اگر این است که دارد لب دوست

روشن است این که خضر بهره سرابی دارد[۷۴]

Âb-ı hayât mâşukun bu dudağındakiyse eğer,

Hızır'ın nasibinin seraptan ibaret olduğu âşikardır.

در لب یار است آب زندگی در حیرتم

خضر می رفت از پی سرچشمهٔ حیوان کجا[75]

Sevgilinin dudağındadır (hakiki) âb-ı hayât. Hayret ediyorum:

Hızır âb-ı hayâtın peşinde nereye gidiyordu?

---

[72] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Dîvân-ı Kâmil-i Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Çâp-ı Duvvum, Câvidân, Tahran, 1361, s. 311.

[73] Ḥâcû-yi Kirmânî, Dîvân, s. 254.

[74] Ḥâfıẓ, Divân, s. 224.

[75] Seyyid Aḥmed Hâtıf-ı İṣfahânî, Divân-ı Hâtıf-ı İṣfahânî, nşr. ʿAbbâs İḳbâl Âştiyânî, Çâp-ı Duvvum, Mu'essese-i İntişârât-ı Nigâh, Tahran, 1375, s. 100.

Dudağın *âb-ı hayât* sayıldığı beyitlerin bir kısmında ise şairler âşıkla Hızır arasında bir benzerlik kurmuşlar ve aşığın dudaktan kâm almakla ölümsüz yaşamı elde edeceğini hayal etmişlerdir. Selçuklu saray şairlerinden Muizzî (ö. 1124-1127 arası), bir kasidesinin nesîb bölümünde böyle bir beyte yer vermiştir:

لعل آن بت آب حیوان است پنداری کزو

هر که یک شربت خورد جاوید ماند خضروار[76]

O putun lal (taşı rengindeki dudağı) âb-ı hayâttır,

Ondan bir içimlik içen herkesin Hızır gibi ölümsüz olacağını sanırsın,

Bu tür beyitler tasavvufî yoruma da gayet açıktır çünkü tasavvufta mâşukun dudağı maddi dünyadan koparak Hakk'a vuslat etmenin sembolüdür. *Âb-ı hayât* ve Hızır motifleri ise söz konusu manayı pekiştirici niteliktedir. Attâr'ın aşağıdaki beyti bu bağlamda değerlendirilmelidir:

در لب لعل ترک من آب حیات خضر بود　　لب چو نهاد بر لبم گفتم خضر دیگرم[77]

Benim Türk'ümün lal (taşı gibi kırmızı) dudağında Hızır'ın âb-ı hayâtı vardır.

Dudağını dudağıma yasladı mı bir Hızır da ben olurum.

Şairlerin doğrudan doğruya aşkı *âb-ı hayâta* benzettikleri de olmuştur. Zira aşk; bedenen aşığı zayıf düşürse de manevi bakımdan onu canlandırıcı, hayata bağlayıcı bir etkiye sahiptir. Mevlânâ ve Hâcû-yi Kirmânî'nin bu mealdeki beyitleri şöyledir:

ما عاشق عشقیم که عشق است نجات

جان چون خضر است و عشق چون آبحیات[78]

Biz aşka aşığız çünkü kurtuluş aşktır.

---

[76] Emîr-i Muʿizzî, Dîvân-ı Emîru'ş-Şuʿarâ Muhammed b. ʿAbdulmelik Nîşâbûrî Muteḫallıṣ be Muʿizzî, Nşr. ʿAbbâs İḳbâl, Kitâbfurûşî-yi İslâmiyye, Tahran, 1318, s. 409.

[77] Aṭṭâr-ı Nîşâbûrî, Esrârnâme Pendnâme Ġazeliyyât-ı ʿİrfânî-yi Şeyḫ Aṭṭâr-ı Nîşâbûrî, Nşr. Muhammed ʿAbbâs, Kitâbfurûşî-yi Faḫr-ı Râzî, Tahran, 1363, s. 504.

[78] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Dîvân, C. 2, s. 1302.

Can Hızır gibidir ve aşk da âb-ı hayât.

چو خضرم زنده دل زیرا که عشقست آب حیوانم
چو نوحم نوحه گر زانرو که در چشمست طوفانم[79]

Hızır gibi gönlüm diridir çünkü aşktır âb-ı hayâtım.
Gözümde tufan koptuğundan Nuh gibi feryattayım.

Yukarıda ele alınan mazmunlar kadar sık olmamakla beraber, şairler bazen kendi şiirlerini övmek için de *âb-ı hayât* kavramına başvurmuşlardır. Şiirin insanları ruhen canlandırıp manevi bir coşku yaratması ve sadece şairlerin bu sanatın sırrına vakıf olması *âb-ı hayât* benzetmesini yerinde kılmaktadır. Zira *âb-ı hayât* da yaşam kaynağıdır ve yerine sadece Hızır vakıftır. Bu teşbihin yer aldığı beyitlerin çoğunda şairler Hızır'ı doğrudan konuya dâhil etmemişler ve şiirlerini *âb-ı hayâtla* mukayese etmekle yetinmişlerdir. Söz gelimi, Hâfız-ı Şîrâzî'nin aşağıdaki beytinde Hızır, sadece "*âb-ı ḫıżır*" (Hızır'ın suyu) ibaresi içinde zikredilmiştir:

حجاب ظلمت از آن بست آب خضر که کشت ز شعر حافظ و آن طبع همچو آب خجل [80]

Hızır'ın suyu zülümât örtüsüne büründü çünkü
Hâfız'ın şiirinden ve onun su gibi (saf) fıtratından utandı.

Bazı şairler ise şiirlerini *âb-ı hayât* saymanın yanında kendilerini de *âb-ı hayâtın* sahibi Hızır'a benzetmişlerdir. Mesela, Mücîrüddîn-i Beylekânî bir beytinde "söz söylemede Hızır" olduğu öne sürmüştür. Şair, kendi şiirini doğrudan *âb-ı hayât* olarak adlandırmamıştır ama şiirindeki duygu ve düşüncelerin kaynağı olan zihninin *âb-ı hayât* olduğunu söylemiştir:

خضرم به نطق و خاطر من چشمهٔ حیات
بحری به جود و عرصهٔ ملکت سکندریست[81]

[79] Ḥâcû-yi Kirmânî, Dîvân, s. 310.
[80] Ḥâfıẓ, Divân, s. 224.
[81] Mucîruddîn-i Beyleḳânî, Dîvân-ı Mucîruddîn-i Beyleḳânî, Nşr. Muhammed Âbâdî, İntişârât-ı Mu'essese-i Târîḫ ve Ferheng-i Îrân, Tebriz, 1358, s. 296.

Söz söylemede Hızır'ım ve zihnim âb-ı hayâttır.

(Sen ise) cömertlikte denizsin ve sultanlıkta merteben İskenderliktir.

Klasik Fars şiirinde Hızır isminin geçtiği yerde akla ilk gelmesi gereken kavramın *âb-ı hayât* olduğu bu makalede daha önce belirtilmişti. Bunun bir örneğini de geç Safevî devri şairlerinden Hazîn-i Lâhîcî kendi şiirini övdüğü bir beytinde vermiştir. Lâhîcî, *âb-ı hayâtı* doğrudan anmamıştır ama beyitte Hızır'a hitap ettiği için kendi sanatını *âb-ı hayâtla* mukayese ettiği belli olmaktadır:

ای خضر بیا جرعه ای از جام حزین کش

این شیرهٔ جان است به هر چشمه و جو نیست [۸۲]

Ey Hızır! Gel de Hazîn'in kadehinden bir yudum iç.

Can şırasıdır bu. Her pınarda ve derede bulunmaz.

Çalışmanın bu bölümünde Hızır'la beraber salt *âb-ı hayâtın* zikredildiği örnekler üzerinde durulmuştur. Oysa klasik Fars şiirinde İskender, zülümât ve yeşil renk gibi Hızır'la bağlantılı diğer isim ve kavramların geçtiği birçok beyitte *âb-ı hayât* bir yan unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu haseple makalenin ilerleyen bölümlerinde de *âb-ı hayâtın* diğer bazı unsurlarla birlikte şiirin anlamına katkı sağladığı örnekler yer alacaktır.

Hızır ve İskender

Fars şiirinde *âb-ı hayât* efsanesine temas edilen beyitler içinde hususî bir grup Hızır ile İskender'in birlikte anılarak ikisinin mukayese edildiği yahut aralarındaki ilişkinin çeşitli yönlerinin işlendiği beyitlerdir. Bu tür beyitler hem sayıca çok hem de manaları bakımından gayet çeşitli olduklarından hepsini tüm ayrıntılarıyla incelemek bu çalışmanın sınırları içinde olası değildir. Ancak, Hızır'ı İskender'le birlikte zikreden şairlerin birkaç belli başlı tema üzerinde daha çok durduklarını söylemek mümkündür. Bunlardan birisi kişinin emeline ulaşmasının istek veya gayrete değil Allah'ın takdirine bağlı olduğu fikridir. İskender'in elindeki bütün güç ve imkânları

[82] Muhammed ʿAlî b. Ebî Ṭâlib Ḥazîn-i Lâhîcî, Divân-ı Ḥazîn-i Lâhîcî, nşr. Ẕebîḥullâh Ṣâḥibkâr, Neşr-i Sâye, Tahran, 1378, s. 286.

kullanmasına rağmen *âb-ı hayâtın* Hızır'a nasip olmasını şairler bu hususta misal göstermişlerdir. Mesela, Nizârî-yi Kuhistânî (ö. 1320) şu beyti söylemiştir:

جاودانی زنده گشتی شاه اسکندر چو خضر

گر به مردی و جهان گیری برستندی ز مات[۸۳]

Yiğitlik ve cihangirlikle ölümden kurtulmak olsaydı,

Şah İskender, Hızır gibi ebedî yaşama sahip olurdu.

Hâfız-ı Şîrâzî'nin aşağıdaki beytinde de aynı mana mevcuttur:

فیض ازل به زور و زر ار آمدی به دست

آب خضر نصیبه ی اسکندر آمدی[84]

Ezel feyzi eğer güçle ve altınla elde edilseydi,

Hızır'ın suyu İskender'e nasip olurdu.

Kısmet kavramını sebk-i hindî şairleri de aynı mazmunu kullanarak işlemeye devam etmişlerdir. Ṣâʾib-i Tebrîzî'nin bu mealdeki bir beyti şöyledir:

قسمت به طلب نیست که با همرهی خضر   در خاک سکندر هوس آب بقا برد[85]

Kısmet talep ile değildir. Zira Hızır'ın yoldaşlığına rağmen,

İskender ölümsüzlük pınarı hevesini (beraberinde) toprağa götürmüştür.

Bîdil (ö. 1720) de aşağıdaki beyti söylemiştir:

جام قسمت بر تلاش جستجو موقوف نیست

از نصیب خضر جزحسرت با سکندر چه حظ[86]

---

[83] Nizârî-yi Ḳuhistânî, Metn-i İntiḳâdî-yi Dîvân-ı Ḥakîm Nizârî-yi Ḳuhistânî, C. 1, Nşr. Meẓâhir Muṣaffâ, İntişârât-ı ʿİlmî, Tahran, 1371, s. 610.

[84] Ḥâfıẓ, Divân, s. 649.

[85] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 4, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1367, s. 2096.

[86] Mîrzâ ʿAbdulḳâdir Bîdil, Kulliyât-ı Ebû El-Meʿânî ʿAbdulḳâdir Bîdil, C. 1 Gazeliyyât, Nşr. Ḫalîlullâh Ḫalîlî, Dıpuhane Vizâret Dıdâru't-tâlîf Riyâset, Kabil, 1341, s. 781.

Kısmet kadehi arayış gayretine bağlı değildir,

Hızır'ın nasibinden İskender'in payına hasretten başka ne düşmüş?

Şairlerin İskender'le Hızır'ı kıyasladıkları beyitlerinde defaatle görülen diğer bir tema ise manevi makamları elde etmek için maddiyata sırtını dönmenin gerekliliğidir. Bu mealdeki beyitlerde İskender dünyevî zenginlik ve gücün, Hızır ise maneviyatın sembolüdür. *Âb-ı hayât* ise dünyadan vazgeçenlerin elde edeceği manevi makamlar ve sırlardır. İlahi hakikatlere mazhar olarak gerçek manevi saadeti bulmak isteyenler İskender'i terk etmeli ve Hızır'ı örnek almaya çalışmalıdır. Zira *âb-ı hayât*, İskender'e değil Hızır'a nasip olmuştur. Humâm-ı Tebrîzî (ö. 1314) maddiyatı tercih edenlerin mâneviyatta geri kalacağını şu şekilde ifade etmiştir:

گرت باشد چو اسکندر هوای عالم خاکی

مکن با خضر همراهی نه مرد آب حیوانی[87]

Eğer sende toprak âleminin arzusu varsa İskender gibi,

Hızır'la yoldaşlık etme. Âb-ı hayâta layık değilsin

Nizârî-yi Kuhistânî'nin aynı mazmuna yer verdiği tasavvufî yönü kuvvetli bir beyti ise şöyledir:

چشمۀ خضر ای پسر با توست و تو در جست و جوی

چون سکندر طالب آبِ حیات از شش جهات[88]

Ey oğlan! Hızır'ın pınarı seninledir.

Sen ise İskender gibi âb-ı hayâtı altı yönde aramaktasın.

Yukarıdaki beyitte *âb-ı hayâtın* kişinin yanında olması; manevi âlemin kapısının insanın kalbi olduğu ve bu âlemi keşfetmek isteyen sâliğin kendi iç dünyasına yönelmesi gerektiği yönündeki tasavvufî düşünceyi ifade etmektedir. Altı yön, fiziki âlemdir. Nizârî'ye göre hakikati fiziki âlemin sonsuz mesafelerinde arayanlar beyhude bir

[87] Humâm-ı Tebrîzî, Divân-ı Humâm-ı Tebrîzî, nşr. Reşîd ʿAyvażî, İntişârât-ı Mu'essese-i Târîẖ ve Ferheng-i Îrân, Tebriz, 1351, s. 157.

[88] Nizârî-yi Ḳuhistânî, Dîvân, C. 1, s. 610.

gayret içindedir ve bu çırpınışları kendi içlerindeki manevi hazineyi görmelerine engel olmaktadır.

Hâfız'ın aşağıdaki beytinde ise mana aynı olmakla beraber semboller biraz değişmiştir. Bu beyitte manevi kazanım Hızır'la yoldaş olmaktır. *Âb-ı hayâtın* gözden kaybolması ise İskender'i yani maddiyatı terk etmenin sembolüdür:

گرت هواست که با خضر همنشین باشی   نهان ز چشم سکندر چو آب حیوان باش[89]

Eğer sende Hızır'la bir arada olma arzusu varsa,

Âb-ı hayât gibi İskender'in gözünden gizlen.

Timurlular devri mutasavvıf şairlerinden Şeyh Âzerî de padişahlar gibi ordu ve itibar sahibi olmaktansa sûfîler gibi hakikati halvette aramanın yeğ olduğunu İskender ve Hızır benzetmesiyle dile getirmiştir:

آب حیوان به حشر همچو سکندر مطلب   خضر آن چشمه از آن یافت که تنها گردد

Âb-ı hayâtı İskender gibi (maiyetindeki) kalabalıkla arama.

Hızır yalnız gezdiği için buldu o pınarı.[90]

Ṣâʾib-i Tebrîzî'ye ait bir beyit ise özünde aynı mazmunu ihtiva etmekle beraber farklı yorumlara açık bir yapıdadır:

در گذر از قرب شاهان عمر اگر خواهی که خضر

یافت عمر جاودان تا شد ز اسکندر جدا[91]

(Uzun) ömür istiyorsan şahların yakınından ayrıl,

Çünkü Hızır İskender'den ayrılınca ebedî yaşamı buldu,

İlk bakışta Ṣâʾib-i Tebrîzî'nin yukarıdaki beytinde maddiyat-maneviyat ikilemine dayalı tasavvufî bir mesaj verdiğini söylemek

---

[89] Ḥâfıẓ, Divân, s. 432.

[90] Güneş Muhip Özyurt, Şeyẖ Âẕerî-yi Ṭûsî-yi İsferâyînî Divanı'nın Tahlili, Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi/Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüleri, Kırıkkale/Ankara, 2021, s. 679-680.

[91] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân, C. 1, s. 6.

mümkündür. Ancak, şairin şahit olduğu 17. Yüzyıl İran'ındaki siyasi muhit düşünüldüğünde beytin gerçek hayata dair bir öğüt barındırma ihtimali de akla gelmektedir. Safevîler devrinde hükümdarların iktidarlarını korumak için risk olarak gördükleri devlet adamlarını ortadan kaldırmaları, hatta kendi yakın akrabalarını katletmeleri ya da kör ettirmeleri sıradan bir iş haline gelmişti. Bir başka deyişle Ṣâʾib'in yaşadığı devirde şahlara yakın olmak gerçekten kısa ömür demekti ve uzun yaşamak isteyenlerin yapacağı en mantıklı şey şahlardan uzak durmaktı.

Fars şiirinde Hızır ve İskender'in birlikte anıldığı beyitlerdeki mükerrer temalardan biri de Hızır'ın *âb-ı hayâtı* bulduktan sonra İskender'i terk etmesidir. Bu tema gazellerde görülür ve kastedilen neredeyse daima mâşukun aşığa sırt çevirmesi ve onu unutmasıdır. Hızır, mâşuk; İskender ise âşık yerine kullanılmış istiarelerdir. Neredeyse her zaman olumlu bir figür olarak görülen Hızır'a karşı şairlerin olumsuz denebilecek bir yaklaşıma yer vermeleri bu tür beyitleri farklı kılan bir husustur. Emîr Hüsrev'in şu beyti söz konusu temanın vazıh bir örneğidir:

آگهی کی دارد از اسکندر تشنه جگر

خضر تنها خوار کو با آب حیوان خو گرفت[92]

Âb-ı hayâtla ülfet edip tek başına (ondan) içen Hızır,

Ciğeri susuz İskender'in (halinin) nasıl farkında olsun?

Hâcû-yi Kirmânî de bir beytinde aynı manaya yer vermiştir:

خضر بر حال سکندر مگرش رحم آید   گر دگر بر لب سرچشمهٔ حیوان گذرد[93]

Hızır tekrar âb-ı hayât kaynağına uğrasa,

Yoksa (bu defa) İskender'in haline acır mı?

Ṣâʾib-i Tebrîzî Hızır'ı mâşukun kendisiyle değil ayva tüyüyle mukayese etmiştir. Aşığın unutulması fikri ise aynen mahfuzdur:

خط بر آن لب فارغ است از یاد ما لب تشنگان

---

[92] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Dîvân, s. 63.

[93] Ḥâcû-yi Kirmânî, Dîvân, s. 688.

خضر را در آب حیوان فکر اسکندر کجاست[94]

O dudağın üstündeki ayva tüyü ağzı kuru olan bizleri hatırlamaz,

Âb-ı hayâttaki Hızır'da İskender'i düşünmek ne arar?

Ehlî-yi Şîrâzî, Hızır'ın İskender'e karşı kayıtsız tutumuna farklı bir yorum getirmiştir. Şairin hayal dünyasında Hızır, mâşukun *âb-ı hayât*a benzeyen dudağına ulaşamayınca İskender'in ne büyük bir acı çektiğini nihayet anlamıştır:

لذت درد سکندر خضر امروز چشید

که بحسرت ز لب چشمۀ حیوان تو رفت[95]

İskender'in acısının tadını Hızır bugün aldı,

Çünkü senin âb-ı hayât dudağından hasret ile ayrıldı,

Memduhun aynı beyitte hem Hızır hem İskender'e benzetilerek övülmesi de Fars şiirinde Hızır'la alakalı olarak yinelenen temalardan biri olmuştur. Böyle beyitlerde İskender fetih ve adalet gibi devlet idaresinde gösterilen başarıları, Hızır ise bilgelik gibi manevi meziyetleri övmek için zikredilmiştir. Ayrıca şairler memduhun uzun ömürlü olması temennisiyle onu Hızır'a benzetmişler, bazen *âb-ı hayât* mefhumunu da devreye sokarak bu temenniyi güçlendirmişlerdir. Niẓâmî-yi Gencevî'nin aşağıdaki beyitlerinde bu yaklaşımı çeşitli yönleriyle gözlemek mümkündür:

ای بخضر و سکندری مشهور　　مملکت را ز علم و عدل تو نور

ز آهنی گر سکندر آینه ساخت　　خضر اگر سوی آب حیوان تاخت

گوهر آینه است سینه تو　　آب حیوان در آبگینه تو[96]

Ey Hızırlık ve İskenderlikle ünlü olan!

Ülke senin ilim ve adaletinle ışıklanmıştır.

[94] Ṣâ'ib-i Tebrîzî, Dîvân, C. 2, s. 478.
[95] Ehlî-yi Şîrâzî, Dîvân, s. 82.
[96] Niẓâmî Gencevî, s. 616.

İskender eğer demirden ayna yaptıysa,

Hızır eğer âb-ı hayâta atını sürdüyse,

Senin göğsün aynanın cevheridir,

Âb-ı hayât ise bade şişendedir,

زهی خضر و اسکندر کاینات   که هم ملک داری هم آب حیات

چو اسکندری شاه کشورگشای   چو خضر از ره افتاده را رهنمای[97]

Pek yücesin ey Hızır ve kâinatın İskender'i!

Çünkü hem mülk senindir hem de âb-ı hayât.

İskender gibi ülke fetheden bir şahsın.

Hızır gibi yolunu kaybetmişe rehbersin.

Hâkânî de memduhunu benzer şekilde överken onun kapısının toprağını da *âb-ı hayâta* benzetmiştir. Bundan çıkacak mana memduhtan bağış ve iyilik beklentisiyle onun kapısının önüne gelenlerin ihya olmasıdır. Memduhun zenginliği, gücü ve cömertliği vurgulanmaktadır:

سکندر جهادی و خضر اجتهادی   که خاک درش آب حیوان نماید[98]

Cihatta İskender, içtihatta Hızır'sın,

Kapının toprağı ise âb-ı hayât gibidir,

Hâkânî'nin talebelerinden Mücîrüddîn-i Beylekânî (ö. 1190) ise memduhunun din yolunda mücadele verdiği için İskender'inki gibi bir devlete nail olduğunu ve namının da Hızır gibi kalıcı olacağını şöyle ifade etmiştir:

جاودان چون خضر اندر ملک اسکندر بزی

زانکه دین را از تو عمر جاودان آمد پدید[99]

[97] Niẓâmî Gencevî, s. 867.
[98] Ḫâkânî-yi Şirvânî, s. 129.
[99] Mucîruddîn-i Beyleḳânî, Dîvân, s. 97.

Hızır gibi baki ve mülkte İskender'in benzerisin,

Zira senin sayende dinin ömrü baki olmuştur.

Kaside türünün büyük ustalarından Enverî (ö. 1189) de memduhunun ilaç içmesi vesilesiyle söylediği bir şiirinde onu Hızır ve İskender'e benzetmiştir. Şair, ilacın ise *âb-ı hayât* gibi tüm dertlere deva olmasını dilemiştir:

خضر و اسکندری بدانش و داد   شربتت آب زندگانی باد[100]

Bilgi ve adalette Hızır ve İskender'sin,

İçeceğin âb-ı hayât olsun.

Hızır ve Zülümât

Hızır'ın yeryüzündeki en değerli hazine sayılabilecek *âb-ı hayâtı* bulmak için karanlık ve korkunç bir mekân olarak hayal edilen zülümâta gitmesi şairlerin zihninde ekseriyetle tasavvufla bağlantılı zengin çağrışımların oluşması için malzeme sağlamıştır. Tasavvufî beyitlerde zülümât, manevi bir kazanım öncesi karşılaşılan zorlukları ifade eder. Mesela, Mevlânâ'nın aşağıdaki beytinde sûfîlerin çilesinden bahsettiği bellidir çünkü aba, tasavvuf ehlinin giysisidir:

در ظلمات ابتلا صبر کن و مکن ابا   کاب حیات خضر را در ظلمات می‌رسد[101]

Bela zülümâtında sabır göster ve abanı çıkarma,

Çünkü Hızır'a âb-ı hayât zülümâtta nasip olur.

Humâm-ı Tebrîzî de sıkıntılar karşısında ümitsizliğe kapılmamak gerektiği ve en beklenmeyen anda Allah'ın lütfuyla sâlikin hedefine ulaşabileceğini şöyle ifade etmiştir:

در میان ظلمت آب زندگانی جست خضر   نور توفیقش به سوی چشمۀ حیوان کشید[102]

Zülümâtın ortasında ölümsüzlük pınarını aradı Hızır,

[100] Enverî, Divân-i Enverî, C. 2 Muḳaṭṭaʿât Ġazeliyyât Rubâʿiyyât, Nşr. Muhammed Taḳî Muderris Rażavî, İntişârât-ı Bungâh-i Tercume ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1340, s. 584.

[101] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Dîvân, C. 1, s. 343.

[102] Humâm-ı Tebrîzî, Divân, s. 106.

Tevfîk ışığı onu âb-ı hayâta yönlendirdi.

Şiir de söylemiş bir Şiî âlimi olan Feyż-i Kâşânî (ö. 1679) aynı mazmunu, manasını biraz değiştirerek kullanmıştır. Şevk-i Mehdî adlı eserindeki beyitte Kâşânî'nin ayrı düştüğünü söylediği kişi muhtemelen Mehdi'dir:

در شب هجر تو بودم چو خضر در ظلمات   تا که از چشمه شوق آب حیاتم دادند[103]

Zülümâttaki Hızır gibi senden ayrılık gecesindeydim,

Sonra şevk pınarından bana âb-ı hayât verdiler.

Yukarıdaki örneklerde Hızır, manevi aydınlanma için yolculuk eden kişiyi yani sâliki temsil etmektedir. Bazı durumlarda ise Hızır, sülûk yolunda rehberliğine başvurulan mürşiddir. Hâcû-yi Kirmânî bir beytinde böyle bir manaya yer vermiş, Hakk'a kavuşmayı isteyenin mürşidi takip ederek zorlu sülûk yolculuğunu sabır ile tamamlaması gerektiğini belirtmiştir:

در پی خضر شو و روی متاب از ظلمات   اگرت شربتی از چشمۀ حیوان باید[104]

Eğer sana âb-ı hayât pınarından içecek lazımsa,

Hızır'ın peşinden git ve zülümât yolundan sapma,

Hâfız'ın aşağıdaki iki beytinde de Hızır mürşiddir:

گذار بر ظلمات است خضر راهی کو   مباد کآتش محرومی آب ما ببرد[105]

Zülümâttan geçmekteyiz, yol gösterici Hızır nerede?

Aman! Mahrumiyet ateşi suyumuzu alıp götürmesin!

قطع این مرحله بی همرهی خضر مکن   ظلمات است بترس از خطر گمراهی[106]

[103] Molla Muḥsin Feyż-i Kâşânî, Şevḳ-i Mehdî, Nşr. ʿAlî Devânî, Çâp-ı Çehârum, İntişârât-ı Enṣâriyân, Kum, 1371, s. 129.
[104] Ḥâcû-yi Kirmânî, Dîvân, s. 690.
[105] Ḥâfıẓ, Divân, s. 232.
[106] Ḥâfıẓ, Divân, s. 719.

Bu menzili Hızır'ın yoldaşlığı olmadan kat etme.

(Bu yol) zülümâttır. Kaybolma tehlikesinden kork!

Şairler, zülümâtı mâşukun güzellik unsurlarından zülfe teşbih etmişlerdir. Zira her ikisi de siyahtır ve insanlara yolunu kaybettirip esir etmektedirler. Zülüf zülümâta benzetildiğinde Hızır, mâşukun zülfüne dolanıp kalmış halde hayal edilen âşık veya aşığın kalbini, *âb-ı hayât* ise dudağı temsil eder. Hâcû-yi Kirmânî bu mealde şu beyti söylemiştir:

اکنون که خضر ظلمت زلف تو شد دلم بگشای لب که چشمهٔ حیوان من شوی[107]

Şimdi gönlüm senin zülfünün zülümâtının Hızır'ı olduğuna göre,

Dudağını arala da benim âb-ı hayâtım ol.

Bu tür beyitler aşk mevzulu olsa da tasavvufî anlamlar da taşıyabilirler çünkü klasik Fars şiirinde ilâhî aşk daima dünyevî aşk vasıtasıyla anlatılmıştır. Tasavvufî mana ile zülüf kişinin hakikate ulaşmasını engelleyen kesreti, dudak ise vuslatı ifade eder. Söz gelimi Kemâl-i Hucendî mutasavvıf bir şair olarak tanındığı için onun aşağıdaki beytini bu kapsamda yorumlamak daha doğru olacaktır:

در میان ظلمات سر زلف تو کمال

همچو خضر آب حیات از لب دلجوی تو یافت[108]

Senin zülfünün zülümâtında Hızır gibi,

Güzel dudağından âb-ı hayâtı buldu Kemâl.

Sâib-i Tebrîzî ise bir beytinde *âb-ı hayâttan* bahsetmemiş ama Hızır'ın İskender ve ordusunu unutması temasına yer vermiştir. Şaire göre aşığın kalbi zülüfte esir olmaktan pek memnundur ve aşığın halini düşünmemektedir:

نیست ز تشنگان خبر در ظلمات خضر را دل به حریم زلف او یاد ز من نمی‌کند[109]

---

[107] Ḥâcû-yi Kirmânî, Dîvân, s. 775.
[108] Kemâl-i Ḫucendî, s. 55.
[109] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân, C. 4, s. 2172.

Zülümâttaki Hızır'ın susuz kalmışlardan haberi yoktur.

Gönül senin zülfünün halvethanesinde beni anmaz.

Hızır ve İlyas

İskendernâme türü mesnevilerde Hızır'ın *âb-ı hayâtı* bulduğunda yanında İlyas'ın olduğu anlatılmıştır. İlyas da Hızır gibi ölümsüz olmuş ve zor durumdakilere yardım için dünyayı dolaşmaya başlamıştır. Ancak, Fars şiirinin bütününe bakıldığında İlyas'ın Hızır'ın yanında pek nadir anıldığı görülür. İlyas'ın *âb-ı hayât* efsanesi dâhilinde Hızır'dan müstakil ve farklı bir rolünün olmamasının buna yol açtığı düşünülebilir. Nitekim İlyas ve Hızır'ın bir arada geçtiği az sayıda beyitte İlyas'ın zikredilmesi mana bakımından büyük bir katkı sağlamamış, olsa olsa Hızır'ın yarattığı çağrışım ve manaları güçlendirip vurgulayıcı bir rol oynamıştır. Aşağıda verilen sırasıyla Senâî-yi Gaznevî (ö.1131), Mevlâna Celâleddîn-i Rûmî ve Abdurrahmân-ı Câmî'ye ait beyitler mevzubahis durumun örnekleridir:

سکندر جست لیکن یافت بهره　　　ز آب زندگانی خضر و الیاس[110]

Arayan İskender'di ama

Âb-ı hayât Hızır ve İlyas'a nasip oldu.

تو آن صدر و بدری که در بر و بحری　　　هم الیاس و خضری و هم جان جانی[111]

Sen hem karada hem denizde efendi ve dolunaysın!

Hem İlyas ve Hızır'sın hem canın canısın!

دهانت در ظلمات عدم نهان مانده ست

نه خضر برده به آن چشمه راه نی الیاس[112]

---

[110] Mecdûd b. Âdem Senâî, Divân-ı Ebû el-Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Ġaznevî, Nşr. Muhammed Taḳî Muderris Rażavî, Çâp-ı Heftum, İntişârât-ı Senâî, Tahran, 1388, s. 306.

[111] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Dîvân, C. 2, s. 1154.

[112] Câmî, Dîvân, C. 2 Vâsıṭatu'l-ʿAḳd Ḫâtımatu'l-Ḥayât, s. 585.

Ağzın yokluk zülümâtında gizli kalmıştır.

O pınarın yolunu ne Hızır bulmuştur ne İlyas.

Hızır ve Yeşil Renk

Hızır sözcüğünün manası Arapça yeşildir. Hadislerde Hızır'ın geçtiği yerlerde yeşilliklerin bittiği rivayet edilmiştir. Ayrıca Hızır, yeşil giysili bir kişi olarak hayal edilmiş; minyatürlerde de bu şekilde resmedilmiştir. Fars şairleri de Hızır'ın yeşil renkle irtibatından yola çıkarak bazı mazmunlar üretmişler ve şiirlerinde bunlara yer vermişlerdir. Bu mazmunlardan ilki baharda yeşil renge bürünen tabiatın Hızır'a benzetilmesidir. Örnekleri sayıca gayet az olmakla beraber farklı yüzyıllarda yaşamış şairlerin aynı teşbihi kullanmaya devam etmesi, tabiatın yeşilliği ile Hızır arasında kurulan alakanın şairlerin anlam dünyasında yer etmiş bir fikir haline geldiğini göstermektedir. Aşağıda, söz konusu benzetmeye örnek teşkil eden sırasıyla Ezrakî-yi Herevî (ö. 11. yy. sonları), Nizârî-yi Kuhistânî ve Şeyh Âzerî'ye ait üç beyit sunulmuştur:

اگر نسیم گل نو چو خضر در سفرست　　ردای خضر چرا بر سر افگنند اشجار[113]

Eğer gülün hoş kokusu Hızır gibi dolaşıyorsa,

Ağaçlar neden Hızır'ın serpuşunu başlarına geçirmişler?

سبزه بر آب روان باز بدان می‌ماند　　که خضر باز سوی چشمۀ حیوان آمد[114]

Akan su üzerindeki yeşillik yine şunu andırıyor:

Sanki Hızır yine âb-ı hayât pınarına dönmüş.

راست چون پنجه ی خضر است زمین از سبزه

موج خون ریخته از لجه ی حمرا لاله

Yeryüzü, yeşilliği ile tam da Hızır'ın eli gibidir.

Kızıllık deryasından dökülmüş kan dalgasıdır lale.[115]

---

[113] Ezraḳî-yi Herevî, Dîvân-ı Ezraḳî-yi Herevî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Kitâbfurûşî-yi Zevvâr, Tahran, 1336, s. 30.

[114] Nizârî-yi Ḳuhistânî, Dîvân, C. 1, s. 1113.

Fars şiirinde yine Hızır’ın yeşil renkle özdeşleştirilmesi üzerine kurulduğu halde çok daha yaygın hale gelmiş bir diğer mazmun ise mâşukun ayva tüyünün Hızır olarak hayal edilmesidir. Şairler, genç mâşukun yüzündeki körpe tüyleri muhtemelen yeni çıkmış olmasından ötürü “yeşil” olarak nitelemişlerdir. Bu tüylerin mâşukun dudağının etrafında olduğu varsayılmıştır. Dudak *âb-ı hayât* olarak tasavvur edildiği için ayva tüyleri de *âb-ı hayâtın* etrafındaki yeşilliklere ve *âb-ı hayâtın* yöresinde dolaşarak ona bekçilik eden Hızır’a benzetilmiştir. Bu teşbih, klasik Fars şiirinin ilk birkaç yüzyılında pek görülmez. Sebk-i ırakî’nin ve gazel türünün ortaya çıkmasıyla yaygınlaşmış gibidir. İlk örneklerinden birisi Cemâleddîn-i İsfahânî’nin (ö. 1192) bir rubaisinde görülür:

برگرد لب تو سبلت سبز تو هست   چون جامه خضر بر لب آب حیات[116]

Dudağının çevresinde yeşil ayva tüyün vardır,

Âb-ı hayâtın kenarında Hızır’ın elbisesi misali,

Emîr Hüsrev-i Dihlevî de ayva tüyünün yeşil olduğunu ve Hızır’a benzediğini belirtmiştir:

گر نبات خط تو سبز بود نیست عجب   خضر است آنکه سرچشمهٔ حیوان دارد[117]

Senin ayva tüyü şekerinin yeşil olmasında şaşılacak bir şey yoktur.

Âb-ı Hayât çeşmesinin başını tutmuş olan Hızır’dır.

Aynı teşbih Kemâl-i Hucendî’nin şiirinde de mevcuttur:

خط سبز و لب میگون ترا زنده دلان   بلطافت خضر و آب بقا می‌گویند[118]

Gönlü diriler senin yeşil ayva tüyüne ve bade rengi dudağına,

İncelikle Hızır ve âb-ı hayât derler,

---

[115] Özyurt, s. 605.

[116] Cemâleddîn Muhammed b. ʿAbdurrezzâḳ-ı İṣfahânî, Dîvân-ı Ustâd Cemâleddîn Muhammed b. ʿAbdurrezzâḳ-ı İṣfahânî, Nşr. Vaḥîd Destgerdî, Mu’essese-i İntişârât-ı Nigâh, Tahran, 1379, s. 527.

[117] Emîr Ḫusrev-i Dihlevî, Dîvân, s. 235.

[118] Kemâl-i Ḫucendî, s. 166.

Örneklerini gördüğümüz teşbihi Fars şairleri 14. yüzyıldan itibaren gittikçe artan oranda benimseyip şiirlerinde kullanmışlardır. Öyle ki sebk-i hindî öncesi devirlerde Hızır ve yeşil rengin zikredildiği beyitlerin neredeyse tamamının mâşukun ayva tüyünden bahsettiğini söylemek mümkündür. Abdurrahmân-ı Câmî, bu mazmuna hususî alaka göstermiş bir şairdir ve divanlarında ayva tüyünün Hızır'la kıyaslanmasının ayan örnekleri vardır:

خضر و سرچشمهٔ او می طلبی خیز و بجوی

آن خط سبز و لب لعل که گر هست آن است[۱۱۹]

Hızır'ı ve onun pınarını istiyorsun. Kalk ve ara!

O yeşil ayva tüyü ve lal (taşı rengindeki) dudak işte onlardır!

Câmî aşağıdaki beytinde de ayva tüyünün Hızır'dan bile üstün olduğunu, hatta Hızır'a rehberlik edebileceğini öne sürmüştür:

گرد لعل جانفزای خود فزودی خط سبز

خضر را رهبر به سوی چشمهٔ حیوان شدی[۱۲۰]

Can tazeleyen lal (taşı renginde dudağının) çevresine yeşil ayva tüyü ekledin.

Hızır'a âb-ı hayât yolunda rehber oldun.

Şiirde ayva tüyü Hızır'a benzetildiğinde, umumiyetle dudak da *âb-ı hayât* olarak tasavvur edilir. Câmî ise bazı beyitlerinde dudağı *âb-ı hayât* yerine Îsâ Mesîh'le mukayese etmiş; böylelikle mazmuna yenilik katmıştır. Hz. Îsâ, nefesiyle ölüleri diriltmesi ve hastaları iyileştirmesi bakımından şairlerin muhayyilesinde *âb-ı hayâtın* yerini almaya müsaittir. Diğer taraftan Hızır'ın da Hz. Îsâ gibi bir peygamber olduğu düşünülmektedir. Ayrıca Hz. Îsâ diri olarak göğe çıkmak suretiyle Hızır gibi dünyevî ölümden korunmuştur. İki şahsiyetin ortak

[119] Câmî, Dîvân, C. 1 Fâtıḥatu'ş-Şebâb, s. 282.

[120] Câmî, Dîvân, C. 2 Vâsıṭatu'l-ʿAḳd Ḫâtımatu'l-Ḥayât, s. 385.

yönlerinin bulunması Câmî'ye ikisini birlikte zikrederek bir nevi tenasüp sanatı icra etme imkânı sağlamıştır. Şairin aşağıdaki beyti bu duruma örnektir:

خط و لبت که خضر و مسیحند همنفس خود هردو را به لطف تکلم ستودهای[121]

Birbirine dost Hızır ve Mesîh olan ayva tüyün ve dudağının

İkisini de Sen, konuşma lütfu ile övdün.

Yukarıdaki beyitte geçen ifadeler Câmî'nin Allahü Teâlâ'ya hitap ettiğini düşündürmektedir. Hızır ve Mesîh'i konuşma ile övmek tabirini, Allahü Teâlâ'nın peygamberlerini vahiy ile teşrif etmesi şeklinde yorumlamak olasıdır. Şair, bir başka beytinde ise mâşukun ayva tüyü ve dudağının Hızır ve Mesîh'ten daha üst bir mertebede olduğunu söyleyerek mübalağa yapmıştır:

خط تو خضر را به سیه پوشی آورد لعلت مسیح را به قدح نوشی آورد[122]

Ayva tüyün Hızır'ı siyah giymeye sevk eder.

Lal (rengi dudağın) Mesîh'i kadehten içmeye sevk eder,

Muhteşem-i Kâşânî'nin (ö. 1588) bir beytinde de Câmî etkisi hissedilmektedir:

کام جان با خط سبز و لب جانبخش تو بود هرزه عمری ز پی خضر و مسیحا گشتم[123]

Canın arzusu yeşil ayva tüyü ve hayat veren dudaktaydı.

Bir ömür beyhude Hızır ve Mesîh'in peşinde koştum.

Kâşânî'nin yukarıdaki beytinin iki türlü yorumlanması söz konusudur. İlkine göre şair, manevi aydınlanma için Hızır ve Mesîh'e ulaşmak istemiş ama başaramamıştır. Onun yerine ruhun hakiki arzusu olan aşkı araması gerektiğini anlamıştır. İkinci manaya göre ise

---

[121] Câmî, Dîvân, C. 1 Fâtıḥatu'ş-Şebâb, s. 765.

[122] Câmî, Dîvân, C. 2 Vâsıṭatu'l-ʿAḳd Ḫâtımatu'l-Ḥayât, s. 526.

[123] Muḥteşem-i Kâşânî, Dîvân-ı Mevlânâ Muḥteşem-i Kâşânî, Nşr. Mihr ʿAlî Gurgânî, Kitâbfurûşî-yi Maḥmûdî, Tahran, 1344, s. 456.

Hızır ve Mesîh; ayva tüyü ve dudaktır. Şair, bir ömür boyu mâşukun güzellik unsurlarına kavuşmayı beklemiş ama temennisi gerçekleşmemiştir.

Sonraki yüzyıllarda sebk-i hindî şairleri Hızır ve yeşil renk üzerine yeni hayaller üretmişler ve farklı mevzuları ifade etmede bunlardan faydalanmışlardır. Mesela Sâib-i Tebrîzî, tüm düşünce ve davranışlarında Allah'ın rızasını gözeten ihlas sahibi kişinin durumunu şu şekilde anlatmıştır:

دل اگر از سر اخلاص ز جا برخیزد   خضر چون سبزه ز بوم و بر ما برخیزد[124]

Gönül eğer ihlas üzere yerinden oynarsa,

Hızır da yeşillik gibi her tarafımızda biter.

Hızır, Allah'ın emriyle hareket ederek insanların yardımına koşan bir şahsiyettir. Yukarıdaki beyitte Hızır'ın her tarafta bitmesi kişinin Allah'ın rahmet ve himayesi ile kuşatılması demektir.

Bîdil ise yeşil giysili Hızır metaforundan tahkik ve taklit mefhumlarını açıklamak için faydalanmıştır. Tahkik, irfânî bilginin özünü idrak etmeye uğraşmak demektir. Taklit ise salt görünüşte ariflere benzemeye çalışmaktır. Bîdil'e göre taklitten fayda görmeyi ummak yeşil kıyafetlerle Hızır'a benzediği zannetmek gibidir:

بهرۀ تحقیق از تقلید بردن مشکلست   خضر نتوان شد کنی گر جامه و دستار سبز[125]

Tahkikin faydasını taklitten görmek zordur.

Yeşil giysi ve sarık giymekle Hızır olunmaz.

Yol Gösterici Olarak Hızır

Hızır'ın sâliğe seyrüsülûk yolculuğunda rehberlik eden mürşidi yani tarikat pîrini temsil ettiği bazı beyitler bu çalışmanın önceki bölümlerinde incelenmişti. Sırasıyla Mevlânâ, Şeyh Âzerî ve Abdurrahmân-ı Câmî'ye ait şu üç beyit de Hızır'ın tasavvufî şiirde mürşidin sembolü olduğunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır:

[124] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân, C. 4, s. 1645.

[125] Bîdil, Kulliyât, C. 1 Gazeliyyât, s. 721.

چون گرفتت پیر هین تسلیم شو   همچو موسی زیر حکم خضر رو[126]

Pîr seni tutunca mutlaka teslim ol!
Mûsâ gibi Hızır'ın hükmü altına gir!

خضر عبارت از استاد دان و مرشد راه   که هر که زنده شد از علم لم یمیت ابدا

Hızır'ı ise hoca ve yol gösteren mürşid say,
Zira (sonsuz) yaşam ebediyen ölmezlik ilmiyle olur ancak.[127]

جان پژمرده ز فیض پیر یابد زندگی
خضر ازان خضر است کز وی سبزۀ خشک اخضر است[۱۲۸]

Solgun can pîrin feyzinden yaşam bulur.
Hızır, kuru bitkilerin yeşermesini sağladığı için Hızır'dır.

Hızır'ın *âb-ı hayâtın* yerini bilmesi, ledün ilmine vakıf olması, Hz. Mûsâ'yı ilminden faydalandırması gibi çeşitli rivayetler mürşidin Hızır'a benzetilmesinin önünü açan amillerdir. Bu hususta şairlerin en çok atıfta bulundukları husus ise Hızır'ın yolunu kaybeden yahut başı derde giren yolcuların yardımına yetiştiğine dair yaygın inanış olmuştur. Zira Hızır'ın yolculara yardım etmesi ile mürşidin kendi başına sülûkünu bitirmeye gücü yetmeyen, hatta yanlış yollara sapma ihtimali olan sâliğe kılavuz ve destek olması arasında aşikâr bir paralellik vardır. Hâfız-ı Şîrâzî, mürşide "Hızır" diye hitap ettiği aşağıdaki iki beytinde manayı işte bu paralellik üzerine bina etmiştir. Şair, kendi acizliğinden ve yolun zorluklarından bahsetmiş; kendini hedefe ulaştıracak bir yol göstericiye ihtiyaç duyduğunu dile getirmiştir:

تو دستگیر شو ای خضرِ پی خجسته که من   پیاده می روم و همرهان سوارانند[129]

[126] Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî, C. 1-2, s. 169.
[127] Özyurt, s. 605.
[128] Câmî, Dîvân, C. 1 Fâtıḥatu'ş-Şebâb, s. 75.
[129] Ḥâfıẓ, Divân, s. 323.

Ey ayağı uğurlu Hızır! Sen elimden tut.

Çünkü ben yaya gidiyorum, yoldaşlarım ise atlıdır.

دریا و کوه در ره و من خسته و ضعیف   ای خضر پی خجسته مدد کن به همتم[130]

Yolumda deniz ve dağ var. Ben ise yorgun ve güçsüzüm.

Ey ayağı uğurlu Hızır! Himmetinle bana yardım et.

Sonraki devirlerde Allah'a ulaşmak için bir pîre bağlanmanın zaruri olmadığını, kişinin kendi sezgi ve yeteneğini Hızır sayabileceğini öne süren şairler de olmuştur. Mesela Abdurraḥmân-ı Câmî, sülûk yolunda kendi himmetine yani irade ve gayretine güvendiğini söylemiştir. Şairin "yokluk halveti"nden kastı ise tasavvuf ehlinin nihai hedefini temsil eden fenâfillâh makamıdır:

درین ره خضر همت همرهم بس   حریم نیستی منزلگهم بس[131]

Bu yolda bana himmet Hızır'ı yoldaş olarak yeter.

Yokluk halveti bana durak olarak yeter.

Baba Figânî'ye (ö. 1519) göre ise olgunluğa erişmiş kişi için Hızır yani mürşid kendi gönlüdür:

مرشد راه فنا تجربه ی زنده دلانست   خضر این راه دل حادثه پرورد بسست[132]

Fenâ yolunun mürşidi gönlü dirilerin tecrübesidir.

Bu yolun Hızır'ı olarak hadiselerle talim görmüş gönül yeter.

Sebk-i hindî'nin temsilcilerinden kabul edilen Kelîm-i Kâşânî (ö. 1651) de sâliğe kendine yardım edecek bir mürşid beklemek yerine tasavvuf yolculuğunun zorluk ve tehlikelerine bizzat göğüs germeyi tavsiye etmiştir:

---

[130] Ḥâfıẓ, Divân, s. 487.

[131] Câmî, Dîvân, C. 1 Fâtıḥatu'ş-Şebâb, s. 490.

[132] Bâbâ Fiġânî-yi Şîrâzî, Divân-ı Eşʿâr-ı Bâbâ Fiġânî-yi Şîrâzî, nşr. Aḥmed Suheylî Ḫânsârî, İḳbâl, Tahran, 1340, s. 149.

چشم بر راه خضر سالک عارف نبود   در پی راهزن افتد ز بیابان گذرد[133]

Bilge sâlik gözü yollarda Hızır'ı bekleyen değildir,

Eşkiyanın peşine düşen ve çölleri geçendir,

Tasavvufî düşüncenin ana şiarlarından biri Hakk'a giden yolda aklı değil aşkı rehber edinmektir. Sâib-i Tebrîzî bu fikri ele aldığı bir beytinde Hızır benzetmesinden faydalanmıştır. Şaire göre aşk Hızır gibidir yani en iyi kılavuzdur. Akıl ise yoldaki ayak izlerine benzemektedir. Kişiyi nereye götüreceği belli değildir:

بر عشق رهروی که کند عقل اختیار   از خضر بگسلد ز پی نقش پا رود[134]

Aşk yerine aklı (rehber olarak) seçen yolcu,

Hızır'ı terk etmiş olur ve ayak izlerinin peşinden gider,

Hızır'ın Peygamberliği

Bu çalışmada daha önce belirtildiği üzere Hızır'ın evliya olduğunu düşünenler olsa da ulema ve mutasavvıflar arasındaki yaygın görüş onun peygamberliği yönündedir. Bu görüş Fars şiirine de aksetmiştir. Firdevsî'nin Şâhnâme'si ile Nizâmî-yi Gencevî ve Abdurrahmân-ı Câmî'nin İskendernâmeleri'nde geçen ve Hızır'ın peygamber olarak anıldığı bazı beyitler bu çalışmanın önceki bölümlerinde incelenmişti. Aşağıda sunulan Emîr Muizzî ve Saʿdî-yi Şîrâzî'ye ait iki beyit, farklı devirlerde yaşamış önde gelen şairlerin Hızır'ı peygamber olarak kabul ettiğini gösteren diğer örneklerdir:

المنۀ لله که در ظلمت بسیار   پنهان نشد از خضر نبی چشمۀ حیوان[135]

Allah'a minnet olsun ki zülümâtın koyu karanlığında,

Hızır Nebî'nin (gözünden) gizli kalmadı âb-ı hayât.

چو خضر پیمبر که کشتی شکست   وز او دست جبار ظالم ببست[136]

---

[133] Ebû Ṭâlib Kelîm-i Kâşânî, Dîvân-ı Ebû Ṭâlib Kelîm-i Kâşânî, Nşr. Pertev Beyżâyî, Kitâbfurûşî-yi Ḥayyâm, Tahran, 1369, s. 173.
[134] Ṣâʾib-i Tebrîzî, Dîvân, C. 4, s. 2042.
[135] Muʿizzî, Dîvân, s. 659.

Gemiye hasar veren ve böylece,

Zalimin zorba elini bağlayan Hızır Peygamber gibi,

Kaçarlar devri mutasavvıf şairlerinden Fürûğī-i Bisṭâmî'nin (ö. 1857) şu beyti ise Hızır'ın nübüvvetine dair kanının sonraki yüzyıllarda da şairler nezdinde devam ettiğini ortaya koymaktadır:

بقای عاشق صادق ز لعل معشوق است   حیات خضر پیمبر ز آب حیوان است[137]

Samimi aşığın bekası mâşukun dudağındandır.

Hızır Peygamber'in hayatı âb-ı hayâttandır.

Fars edebiyatının önde gelen temsilcileri arasında sayılan ve farklı devirlerde yaşamış şairlerin Hızır'dan "peygamber" ve "nebi" diye bahsetmiş olmaları; İslam tarihi boyunca Hızır'ın ekseriyetle bir nebi olarak görüldüğü nazariyesini desteklemektedir.

Sonuç

Mevcut çalışmada yüzlerce yıllık klasik Fars şiir geleneği içerisinde Hızır motifinin yeri ile şiirde ifade ettiği mana ve çağrışımlar incelenmiştir. Hızır; Kur'ân'da ve hadislerde Hz. Mûsâ ile görüşmesinden bahsedilen, Allah tarafından kendisine hususî bir ilim verilmiş, olağanüstü vasıflara sahip bir şahsiyettir. Ulema ve tasavvuf ehlinin çoğu onun peygamber olduğuna kanaat etmiştir ama evliya olduğunu öne sürenler de olmuştur. Zamanla Hızır hakkında İskender'le birlikte karanlıklar ülkesi zülümâtta *âb-ı hayâtı* aradığı ve insanları ölümsüz yapan bu pınarı bularak sonsuz yaşama kavuştuğu şeklinde bazı rivayetler de ortaya çıkmıştır. Efsanevî mahiyetteki bu rivayetler manzum Fars edebiyatında Şehnâme'de ve İskendernâmeler'de işlenmiştir.

Klasik Fars şiirinin bütünü içinde Hızır, en çok mistik yönüyle ele alınmıştır. Hz. Mûsâ'nın bile vakıf olmadığı bir ilme sahip olması ve efsaneye göre *âb-ı hayâtın* yerini bilmesinden ötürü Hızır, ilim ve hikmetin sembolü olarak görülmüştür. Şairler sülûk ehline yol

---

[136] Saʿdî, s. 343.

[137] Furûğî-yi Bisṭâmî, Dîvân-ı Kâmil-i Furûğî-yi Bisṭâmî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, M. Dervîş, İntişârât-ı Câvidân, Tahran, 2537, s. 25.

gösteren tarikat pîrini, Hızır'a benzetmişlerdir. Hızır'ın yolunu kaybetmiş yolculara yardım etmesi inancı da bu benzetmede önemli bir rol oynamıştır. Hızır sayesinde ulaşılan *âb-ı hayât* sûfîlerin elde etmeye çalıştıkları makam ve sırları, zülümât ise bunlara ulaşmak için geçilmesi gereken zorlu merhaleleri ifade etmiştir. Tasavvufî şiirde Hızır kimi zaman sâlik olarak da hayal edilmiş; *âb-ı hayâtı* bulmak için dünyevî zenginliğin sahibi İskender'i terk etmesi gerektiği hatırlatılmıştır.

Şairler Hızır ve onunla bağlantılı metaforları övgü amacıyla da zikretmişlerdir. Memduhun Hızır'a benzetilmesi bazen onun bilgeliğine yapılmış bir övgüdür; bazen de onun Hızır gibi uzun ömürlü olması yönünde bir temennidir. Şairler kendi şiirlerini ise *âb-ı hayâtla* kıyaslamışlar, kendilerini de söz söylemede Hızır mesabesinde hatta ondan üstün bir konumda görmüşlerdir.

Hızır motifi Fars edebiyatında mâşukun ve onun güzelliğinin anlatıldığı gazel türü şiirlerde de sıklıkla geçmiştir. Gazellerde en çok aşığın ayva tüyü Hızır'a teşbih edilmiştir çünkü ayva tüyünün rengi şairlerin muhayyilesinde Hızır gibi yeşildir. Mâşukun dudağı ise şairlere göre âşıkları dirilten *âb-ı hayâttır*. Hatta şairler, Hızır'ın mâşukun dudağını görünce *âb-ı hayâttan* vazgeçeceğini iddia etmişlerdir. Siyah zülfün zülümât olduğu beyitlerde ise Hızır, âşık veya aşığın kalbidir ve karanlıklar ülkesinde esir düşmüştür. Şiirlerde mâşukun kendisi de Hızır olabilir. Aşığa can verir ya da İskender'i zülümâtta terk ettiği gibi aşığa sırtını döner.

Klasik Fars şiirinde Hızır'la alakalı teşbih ve istiareler diğer pek çok mazmun gibi kalıplaşmış ve yüzyıllarca neredeyse hiç değişmeden şairlerce kullanılmıştır. Bununla beraber kimi şairlerin Hızır'a müteallik mevzulardan birine hususî alaka gösterdiği ya da yeni bir unsur eklediği de olmuştur. Söz gelimi, pek çok şair Hızır'ın gemiye hasar vermesinden hiç bahsetmediği halde Mevlânâ birkaç beytinde bu hadiseye temas etmiştir. Ayva tüyünü Hızır'a teşbih etme fikrinden en çok faydalanan şair ise Câmi olmuştur. Ayrıca Câmi, bu teşbihe yer verdiği beyitlerinin bazılarında mâşukun dudağını Mesîh'le mukayese ederek mazmuna yeni bir veçhe kazandırmıştır. Ṣâʾib-i Tebrîzî ve Abdulkâdir-i Bîdil gibi sebk-i hindî şairleri de zaman zaman Hızır'la alakalı mazmunlara farklı açılardan bakmayı veya bu mazmunlarla farklı düşünceleri ifade etmeyi denemişlerdir.

Her hâlükârda Hızır motifinin daima aynı kalan hususiyeti ise onun Fars şiirindeki ehemmiyetli konumudur. Hızır, klasik Fars şiirindeki en zengin ve güçlü motiflerden biri olarak yerini yüzyıllar boyunca korumuş ve şairler Hızır'la irtibatlı unsurları beyitlerinde anmaktan vazgeçmemişlerdir.

Kaynakça

Beyleḳânî, Mucîruddîn, Dîvân-ı Mucîruddîn-i Beyleḳânî, Nşr. Muhammed Âbâdî, İntişârât-ı Mu'essese-i Târîẖ ve Ferheng-i Îrân, Tebriz, 1358.

Bîdil, Mîrzâ ʿAbdulḳâdir, Kulliyât-ı Ebû El-Meʿânî ʿAbdulḳâdir Bîdil, C. 1 Gazeliyyât, Nşr. Ḫalîlullâh Ḫalîlî, Dıpuhane Vizâret Dıdâru't-tâlîf Riyâset, Kabil, 1341.

Bisṭâmî, Furûġî, Dîvân-ı Kâmil-i Furûġî-yi Bisṭâmî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, M. Dervîş, İntişârât-ı Câvidân, Tahran, 2537.

Bosnevî, Sûdî, Şerh-i Dîvân-ı Hâfız, C. 2, Nşr. İbrahim Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2020.

Buẖârî, Muhammed b. İsmâʿîl, Ṣaḥîḥu'l-Buẖârî, C. 1, Dâru's-Selâm, Riyad, 1997.

Buẖârî, Muhammed b. İsmâʿîl, Ṣaḥîḥu'l-Buẖârî, C. 4, Dâru's-Selâm, Riyad, 1997.

Buẖârî, Muhammed b. İsmâʿîl, Ṣaḥîḥu'l-Buẖârî, C. 6, Dâru's-Selâm, Riyad, 1997.

Câmî, Nureddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed, Meṯnevî-yi Heft Evreng, C. 2, Nşr. Aʿlâẖân Afṣaḥzâd, Ḥuseyn Aḥmed Terbiyet, Merkez-i Muṭâlaʿât-ı Îrânî Defter-i Neşr-i Mîrâṯ-ı Mektûb, Tahran, 1378.

Câmî, Nureddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed, Dîvân-ı Câmî, C. 1 Fâtıḥatu'ş-Şebâb, Nşr. ʿAlâẖân Efṣaḥzâd, Merkez-i Muṭâlaʿât-ı Îrânî Defter-i Neşr-i Mîrâṯ-ı Mektûb, Tahran, 1378.

Câmî, Nureddîn ʿAbdurraḥmân b. Aḥmed, Dîvân-ı Câmî, C. 2 Vâsıṭatu'l-ʿAḳd Ḫâtımatu'l-Ḥayât, Nşr. ʿAlâẖân Efṣaḥzâd, Merkez-i Muṭâlaʿât-ı Îrânî Defter-i Neşr-i Mîrâṯ-ı Mektûb, Tahran, 1378.

Çelebi, İlyas, "Hızır", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 17, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 406-409.

Dihlevî, Emîr H̱usrev, Dîvân-ı Kâmil-i Emîr H̱usrev-i Dihlevî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Çâp-ı Duvvum, Câvidân, Tahran, 1361.

Dihlevî, Emîr H̱usrev, H̱amse-i Emîr H̱usrev-i Dihlevî, Nşr. Emîr Aḥmed Eşrefî, İntişârât-ı Şaḳâyıḳ, Tahran, 1362.

Enverî, Divân-i Enverî, C. 2 Muḳaṭṭaʿât Ġazeliyyât Rubâʿiyyât, Nşr. Muhammed Taḳî Muderris Rażavî, İntişârât-ı Bungâh-i Tercume ve Neşr-i Kitâb, Tahran, 1340.

Evḥadî, Kulliyât-ı Evḥadî-yi Iṣfahânî Maʿrûf be Merâġî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Emîr Kebîr, Tahran, 1340.

Ferġânî, Seyf, Dîvân-ı Seyf-i Ferġânî, Nşr. Ẕebîḥullâh Ṣafâ, Çâp-ı Duvvum, İntişârât-ı Firdevsî, Tahran, 1364.

Firdevsî, Ebu'l-Ḳâsım, Şâhnâme, C. 2/1 Ez Pâdişâhî-yi Lohrâsp tâ Pâyân-ı Pâdişâhî-yi Behrâm-ı Gûr, Nşr. Celâl H̱âlıḳî Muṭlaḳ, Soẖen, Tahran, 1394.

Friedlaender, Israel, Die Chadhirlegende und der Alexanderroman: Eine Sagenge-Schichtliche und Literarhistorische Untersuchung, B. G. Teubner, Berlin, 1913.

Gencevî, Niẓâmî, Kulliyât-ı Dîvân-ı Ḥakîm Niẓâmî-yi Gencevî, Nşr. Vaḥîd Destgerdî, Emîr Kebîr, Tahran, 1335.

Ḥâfıẓ, Şemseddîn Muhammed, Divân-ı Ḥâfıẓ, nşr. Ḥuseyn Ali Yûsufî, Neşr-i Rûzgâr, Tahran, 1381.

Ḥaydarî, Ḥasan, "H̱ızr, İskender ve Âb-ı Ḥayât: Câygâh-ı H̱ızr der Berẖî Mutûn-ı ʿİrfânî-yi Nazm u Nes̱r-i Fârsî", Muṭâlaʿât-ı ʿİrfânî, Sayı 3, (1385), s. 73-90.

Herevî, Ezraḳî, Dîvân-ı Ezraḳî-yi Herevî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Kitâbfurûşî-yi Zevvâr, Tahran, 1336.

H̱ucendî, Kemâl, Dîvân-ı Kemâl-i H̱ucendî, Nşr. Aḥmed Keremî, Neşriyât-ı Mâ, Tahran, 1372.

Irâḳî, Faẖreddîn, Dîvân-ı Faẖreddîn-i Irâḳî, Nşr. Saʿîd Nefîsî, Çâp-ı Sevvum, İntişârât-ı Câvidân, Tahran, 1362.

İṣfahânî, Cemâleddîn Muhammed b. ʿAbdurrezzâḳ, Dîvân-ı Ustâd Cemâleddîn Muhammed b. ʿAbdurrezzâḳ-ı İṣfahânî, Nşr. Vaḥîd Destgerdî, Mu'essese-i İntişârât-ı Nigâh, Tahran, 1379.

İṣfahânî, Seyyid Aḥmed Hâtıf, Divân-ı Hâtıf-ı İṣfahânî, nşr. ʿAbbâs İḳbâl Âştiyânî, Çâp-ı Duvvum, Mu’essese-i İntişârât-ı Nigâh, Tahran, 1375.

Kâşânî, Ebû Ṭâlib Kelîm, Dîvân-ı Ebû Ṭâlib Kelîm-i Kâşânî, Nşr. Pertev Beyżâyî, Kitâbfurûşî-yi Ḫayyâm, Tahran, 1369.

Kâşânî, Molla Muḥsin Feyż, Şevḳ-i Mehdî, Nşr. ʿAlî Devânî, Çâp-ı Çehârum, İntişârât-ı Enṣâriyân, Kum, 1371.

Kâşânî, Muḥteşem, Dîvân-ı Mevlânâ Muḥteşem-i Kâşânî, Nşr. Mihr ʿAlî Gurgânî, Kitâbfurûşî-yi Maḥmûdî, Tahran, 1344.

Kirmânî, Ḫâcû, Dîvân-ı Eş’âr-ı Ḫâcû-yi Kirmânî, Nşr. Aḥmed Suheylî Ḫânsârî, İntişârât-ı Pâjeng, Tahran, 1369.

Ḳuhistânî, Nizârî, Metn-i İntiḳâdî-yi Dîvân-ı Ḥakîm Nizârî-yi Ḳuhistânî, C. 1, Nşr. Meẓâhir Muṣaffâ, İntişârât-ı ʿİlmî, Tahran, 1371.

Lâhîcî, Muhammed ʿAlî b. Ebî Ṭâlib Ḥazîn, Divân-ı Ḥazîn-i Lâhîcî, nşr. Ẕebîḥullâh Ṣâḥibkâr, Neşr-i Sâye, Tahran, 1378.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî-yi Ma‘nevî, C. 1-2, Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, Akçağ, Ankara, 2007.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Mesnevî-yi Ma‘nevî, C. 5-6, Adnan Karaismailoğlu, Derya Örs, Akçağ, Ankara, 2007.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems, C. 1, Nşr. Bedîuzzamân Furûzânfer, Neşr-i Râd, Tahran, 1375.

Mevlânâ Celâleddîn Muhammed, Kulliyât-ı Dîvân-ı Şems, C. 2, Nşr. Bedîuzzamân Furûzânfer, Neşr-i Râd, Tahran, 1375.

Muʿizzî, Emîr, Dîvân-ı Emîru’ş-Şuʿarâ Muhammed b. ʿAbdulmelik Nîşâbûrî Muteḫallıṣ be Muʿizzî, Nşr. ʿAbbâs İḳbâl, Kitâbfurûşî-yi İslâmiyye, Tahran, 1318.

Müslim b. Ḥaccâc, Ebû el-Ḥuseyn, Ṣaḥîḥ-i Müslim, C. 6, Dâru’s-Selâm, Riyad, 2007.

Naẓîrî, Muhammed Ḥuseyn, Dîvân-ı Naẓîrî-yi Nîşâbûrî, Nşr. Muhammed Rıżâ Ṭâhirî, Mu’essese-i İntişârât-ı Nigâh, Tahran, 1379.

Nîşâbûrî, Aṭṭâr, Esrârnâme Pendnâme Ġazeliyyât-ı ʿİrfânî-yi Şeyḫ Aṭṭâr-ı Nîşâbûrî, Nşr. Muhammed ʿAbbâs, Kitâbfurûşî-yi Faḫr-ı Râzî, Tahran, 1363.

Özyurt, Güneş Muhip, Şeyḫ Âẕerî-yi Ṭûsî-yi İsferâyînî Divanı'nın Tahlili, Doktora Tezi, Kırıkkale Üniversitesi/Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüleri, Kırıkkale/Ankara, 2021.

Saʿdî, Muṣliḥuddîn, Kulliyât-ı Saʿdî, Nşr. Muhammed ʿAlî Furûġî, İntişârât-ı Hermes, Tahran, 1385.

Sâvecî, Sâlmân, Kulliyât-ı Sâlmân-ı Sâvecî, Nşr. ʿAbbâs ʿAlî Vefâyî, Encumen-i Âs̱âr ve Mefâhîr-i Ferhengî, Tahran, 1376.

Senâî, Mecdûd b. Âdem, Divân-ı Ebû el-Mecdûd b. Âdem Senâî-yi Ġaznevî, Nşr. Muhammed Taḳî Muderris Rażavî, Çâp-ı Heftum, İntişârât-ı Senâî, Tahran, 1388.

Stoneman, Richard, "The Metamorphoses of the Alexander Romance", The Novel in the Ancient World, Ed. Gareth L. Schmeling, Brill, Leiden, 1996, s. 601-612.

Şîrâzî, Bâbâ Fiġânî, Divân-ı Eşʿâr-ı Bâbâ Fiġânî-yi Şîrâzî, nşr. Aḥmed Suheylî Ḫânsârî, İḳbâl, Tahran, 1340.

Şîrâzî, Muhammed b. Yûsuf Ehlî, Dîvân-ı Eş'âr-ı Ehlî-yi Şîrâzî, Nşr. Ḥâmid Rabbânî, Senâʾî, Tahran, 1344.

Şirvânî, Ḫâkânî, Dîvân-ı Ḫâkânî-yi Şirvânî, Nşr. ʿAlî ʿAbdurresûl, Şirket-i Çâpḫâne-i Ṣaʿâdet, Tahran, 1316.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Târîḫ-i Bel'amî, Nşr. Muhammed Taḳî Bahâr, Muhammed Pervîn Gunâbâdî, Çâp-ı Pencum, İntişârât-i Zevvâr, Tahran, 1392.

Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Târîḫu't-Ṭaberî El-Ma'rûf Bi Târîḫu'l-Umem ve'l-Mulûk, C. 1, Et-Tab'etu'r-Râbi'a, Mu'essesetu'l-A'lemî Li'l-Matbû'ât, Beyrut, 1403.

Tebrîzî, Humâm, Divân-ı Humâm-ı Tebrîzî, nşr. Reşîd ʿAyvażî, İntişârât-ı Mu'essese-i Târîḫ ve Ferheng-i Îrân, Tebriz, 1351.

Tebrîzî, Ṣâʾib, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 1, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1364.

Tebrîzî, Ṣâʾib, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 2, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1365.

Tebrîzî, Ṣâʾib, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 4, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1367.

Tebrîzî, Ṣâʾib, Dîvân-ı Ṣâʾib-i Tebrîzî, C. 5, Nşr. Muhammed Ḳahramân, Şirket-i İntişârât-ı ʿİlmî ve Ferhengî, Tahran, 1368.

Tirmiẕî, Ebû ʿÎsâ Muhammed b. ʿÎsâ, Câmiʿu't-Tirmiẕî, C. 5, Dâru's-Selâm, Riyad, 2007.

Uysal, Muhittin, "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 1, (2001), s. 337-365.